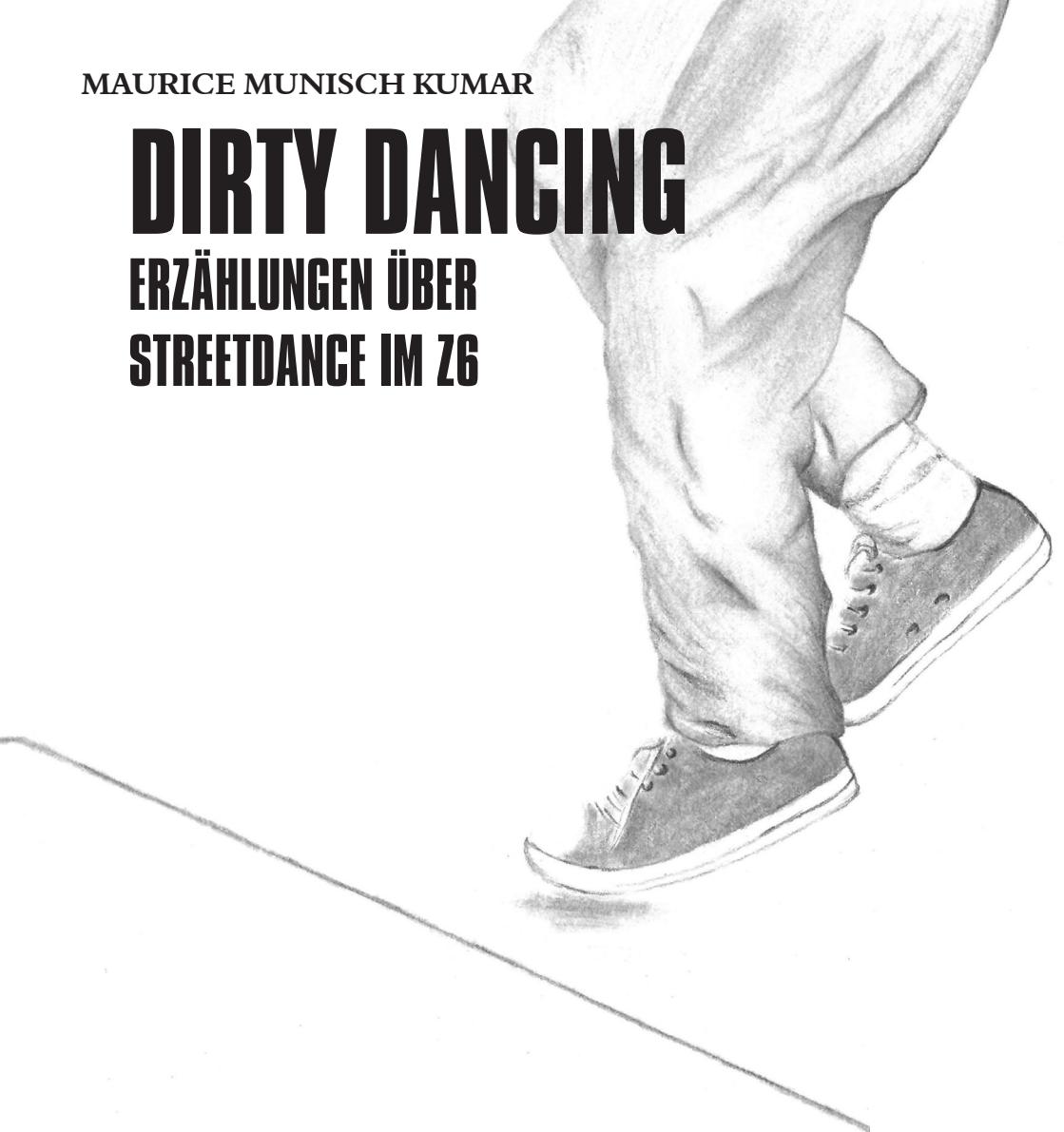


MAURICE MUNISCH KUMAR

DIRTY DANCING

ERZÄHLUNGEN ÜBER STREETDANCE IM Z6



BRICOLAGE

MONOGRAFIEN

No. 03

innsbruck university press

BAND

SERIES

bricolage monografien

Innsbrucker Studien zur Europäischen Ethnologie

Herausgegeben von Reinhard Bodner, Timo Heimerdinger, Konrad Kuhn,
Silke Meyer, Gilles Reckinger, Michaela Rizzolli und Ingo Schneider

Band 3

Maurice Kumar

Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie

Diese Publikation wurde mit finanzieller Unterstützung des Landes Tirol, des Dekanats der Philosophisch-Historischen Fakultät, des Instituts für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie sowie des Forschungsschwerpunkts ‚Kulturelle Begegnungen – Kulturelle Konflikte‘ der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck gedruckt.



© *innsbruck university press*, 2020

Universität Innsbruck

1. Auflage

Alle Rechte vorbehalten.

Umschlagbild: Nadja Studenik

Lektorat: Margret Haider

www.uibk.ac.at

ISBN 978-3-903187-90-0

bricolage monografien

Innsbrucker Studien zur Europäischen Ethnologie

Band 3

Maurice Kumar

**Dirty Dancing – Erzählungen über
Streetdance im z6**

Inhalt

9	Vorwort
13	1. Einleitung
19	2. Hintergründe
19	2.1 Perspektiven rassismus- und migrationskritischer Positionen
23	2.2 Fremde, Ausländer_innen und Migrant_innen – die Konstruktion des <i>Anderen</i>
27	2.3 Migrationsland Österreich – Heimat, bist du vieler Töchter und Söhne
34	2.4 Identität – ein umkämpftes Feld
36	2.5 Ethnizität – Rasse – Nation: soziale Konstrukte und deren Wirksamkeit
40	2.6 Der Kulturbegriff – Problem, Verständnis und Gebrauch
45	3. Erfahren – Erzählen – Verstehen
45	3.1 Historisch arbeiten – biografisch forschen
46	3.2 Gemeinsam erinnern – kollektives Gedächtnis
48	3.3 Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse – Bewusstsein und Gedächtnis in der Erzählforschung
51	3.4 Erinnern und erzählen – Umgang mit Geschichte(n)
55	4. <i>z6</i> , Streetdance und die Jugendlichen damals
55	4.1 Historische Feldforschung – Streetdance im <i>Jugendzentrum z6</i>
56	4.2 Fragen, zuhören und verstehen
58	4.3 Das <i>z6</i> – mehr als ein Jugendzentrum

62	4.4 Als die „Ausländer“ kamen – „DJ Egger raus – Ice Cube rein!“
64	4.5 Die Interviewpartner_innen
66	4.5.1 Mehmet Onal – ein Tänzer der ersten Stunde
67	4.5.2 Enes Kalim – der Akrobat
67	4.5.3 Angela Weissengruber – die Trainerin der Mädchen
67	4.5.4 Sandra Alman – Tänzerin und Freundin
69	5. Erzählungen
69	5.1 Streetdance – eine Eigenkreation
72	5.2 Das <i>Jugendzentrum z6</i> – die Homebase der Tänzer_innen
75	5.3 Tanzwettbewerbe, <i>Technoexpress</i> und Discos
78	5.4 „Die waren eigentlich alles so Michael-Jackson-Typen“ – Vorbilder und Helden
81	5.5 „Früher ist das bei uns so a Naturgesetz gewesen: Du kimmst halt nit ein!“ – Rassismus, soziale Ausgrenzung und Gewalt
88	5.6 Die Mädchen in der Szene – zwischen Eigenständigkeit und Anpassung
93	6. Ausblick
93	6.1 Tanzen – jenseits von Zuschreibungen
97	7. Nachtrag
99	8. Literatur und Quellenverzeichnis
99	8.1 Literatur
104	8.2 Internetquellen
106	8.3 Interviews
106	8.4 Abbildungsverzeichnis

Mein Körper

Mein Körper auf der Straße wer kommt wer geht
Ich sehe die Menschen wer weint wer lacht
Hilflose Menschen und unglückliche Menschen
Sie sind verloren schaut Freunde
Ich bin jetzt ganz allein schaut zu
Die Freunde an die ich geglaubt habe haben mich nur verletzt sieht es
Mein Lied verstehen nur Menschen die es erlebt haben
Die verliebt sind
Die Lebenden verstehen es jeden Tag nur im Sterben

(Ilhan, 17 Jahre, *Jugendzentrum z6*, 1993)

Vorwort

Maurice Kumar hat das vorliegende Buch aus der gleichnamigen, von mir betreuten Masterarbeit entwickelt. Es beschäftigt sich mit der Streetdance-Szene in den frühen 1990er Jahren im Innsbrucker *Jugendzentrum z6*, die Maurice Kumar als erste migrantisch geprägte alternative Kulturszene der Gastarbeiter_innengeneration in den Blick nimmt.

Der Feldzugang ist ein empirischer, der retrospektiv die Erzählungen und subjektiven Sinngebungen mit den damaligen Tänzer_innen erhebt und bespricht. Im Zentrum der Forschung steht die Frage, wie durch das Tanzen eigene Identitätskonstruktionen – jenseits von kulturalistischen und stigmatisierenden Zuschreibungen – ermöglicht worden sind. Dabei entschied sich der Autor dafür, die ehemaligen Tänzer_innen (mit einer Ausnahme) am „damaligen Ort des Geschehens“, dem Innsbrucker *Jugendzentrum z6*, zu interviewen. Er analysiert das *z6* als Ort, der „die Möglichkeit bot, sich auszuprobieren, ohne finanzielle Gegenleistung und jenseits von ökonomischen und sozialen Zwängen. Für die Tänzer_innen war das *z6* eine Heimat, ein Innen, das eine Gegenwelt zum Draußen bildete, ein Ort, an dem kurzzeitig gesellschaftliche Zwänge in den Hintergrund rückten.“¹

Zur Gliederung der Arbeit

Eingangs nimmt Maurice Kumar eine ausgesprochen differenzierte Kontextualisierung seiner Arbeit im Feld rassismus- und migrationskritischer sowie postkolonial-theoretischer Forschung vor. Auch dem notwendigen Reflexionsprozess zu seiner Wahl der Schreibweisen verschiedener, sozial konstruierter und problematisch gebrauchter Begriffe widmet er ausgiebig Raum. Daran schließt eine umfangreiche Begriffs- und Positionsbestimmung an – von der Konstruktion des Anderen über die Beschreibung Österreichs als Migrationsland bis zu den Begrifflichkeiten Identität, Ethnizität, Rasse, Nation und Kultur.

Im darauf folgenden Abschnitt nimmt der Autor die methodischen Herausforderungen historischen Arbeitens im Kontext des biografischen Forschens in den Blick, diskutiert die kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählers und geht der Frage nach der Bedeutung von (kollektivem) Gedächtnis in der

¹ Wo nicht anders angegeben, stammen die Zitate im Vorwort aus der hier vorliegenden Studie von Maurice Kumar.

Erzählforschung nach, um zuletzt seinen eigenen Umgang mit den erhobenen Geschichten zu beschreiben.

Daran schließt eine gut informierte Darstellung der historischen Entwicklung des *Jugendzentrums z6* an – von religiöser zu weltlicher Trägerschaft über räumliche Umzüge und Prozesse der Politisierung bis zur soziodemografischen Veränderung der Nutzer_innen –, die bis in die frühen 1990er Jahre reicht, also bis zu jenem Zeitpunkt, an dem die Forschung des Autors einsetzt.

Damals eroberten neue Gruppen von Jugendlichen das z6, sie nutzten die vorhandene Infrastruktur und brachten neue Anliegen und Themen wie ethnische und nationale Zuschreibungen mit, die bisher in der Jugendarbeit des z6 kein Thema gewesen waren. Die Gruppe, aus der die Szene der Streetdancer_innen hervorging, beschreibt der Autor als aus ungefähr achtzig Personen zusammengesetzt, größtenteils junge Burschen, von denen viele aus der zweiten oder dritten Generation ehemaliger – überwiegend türkischer und jugoslawischer – Gastarbeiter_innenfamilien stammten. Den Streetdancer_innen gehörten jedoch auch Burschen an, deren Eltern Österreicher_innen waren, ebenso einzelne Mädchen. „Trotz unterschiedlicher kultureller Hintergründe [...] [ist] ihre geglaubte *Andersheit* ihre Gemeinsamkeit in Österreich.“

Die Auswahl der Interviewpartner_innen vollzog der Autor schrittweise auf der Grundlage des theoretischen Samplings. Dabei beschreibt Maurice Kumar detailliert, wie er die Gesprächsbeziehungen etablierte, und sorgt – ungarachtet der Tatsache, dass die meisten Mitglieder der damaligen Szene männlich waren – für ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis im Sampling.

An eine kontextualisierende Beschreibung der Interviewpartner_innen schließt ein umfangreiches Auswertungskapitel auf Basis der *Grounded Theory* an. Dabei analysiert der Autor die Werdegänge der Tänzer_innen als uneindeutig, wobei er in Anlehnung an Albrecht Lehmann klarstellt, dass es nicht relevant sei, ob sich die Geschichte wie geschildert zugetragen habe: „Doch bei mythenhaften Erzählungen, wie sie in den Interviews vorkommen, ist nicht die Frage nach dem Realitätsgehalt einer Geschichte entscheidend, sondern vielmehr die Frage der sozialen Funktion im erzählten Kontext.“ Maurice Kumar benennt darüber hinaus die vieldeutigen Funktionen von Vorbildern und Held_innen für die Gruppe, „als Orientierung, als Exponent_innen für gesellschaftliche Selbstbilder und als Projektionsfläche für Bedürfnisse und Wünsche: Es ging darum, im Rampenlicht der Bühne zu stehen und als Tänzer oder Tänzerin bewundert zu werden. Selbstbilder, die erreicht werden wollen und als Projektionsfläche für Bedürfnisse und Wünsche [...], die sie mit ihnen verbinden: Im Rampenlicht der Bühne zu stehen und als Tänzer oder Tänzerin bewundert zu werden.“

Bedeutenden Raum nimmt die Analyse des ethnischen Stigmas ein, das zu unterschiedlichen Strategien führte, wie „[d]ie jungen – als Migrant_innen ge-

brandmarkten – Tänzer_innen“ damit umgingen. „Das Aufbauen positiver migrantischer Selbstbilder wurde durch die schwierigen Lebensverhältnisse vieler Tänzer_innen erst gar nicht ermöglicht. Die eigene ethnische Herkunft wurde als minderwertig erlebt und führte teils zu selbstzerstörerischen Handlungen.“ Auch gewalttätige Angriffe von Rechtsextremen gehörten zum Erfahrungshorizont der Tänzer_innen. Einige der männlichen Tänzer verfügten darüber hinaus über keinen gesicherten Aufenthaltsstatus, was dazu führte, „dass viele der Jugendlichen im *z6* aufgrund von geringfügigen Delikten abgeschoben wurden“.

Die geschilderten Erzählungen zeigen, „wie prägend Rassismus für den Alltag vieler Tänzer_innen waren und wie sehr sie eine Normalität darstellten. [...] Ob es den Ausschluss aus der Disco betraf, die Abschiebung aufgrund eines unsicheren Aufenthaltstitels oder das Scheitern bei der Suche einer Lehrstelle: Hier wurden Unterschiede in Herkunft, Hautfarbe und Staatsbürgerschaft sichtbar“. – Zusammenfassend beschreibt Maurice Kumar die Szene im *z6* als Ermöglicherin für andere, positive Identitätskonstruktionen: als eine Art Gegenwelt zur rassistisch strukturierten Welt außerhalb des Jugendzentrums.

Die Studie zeugt von der Präzision der historischen Arbeit des Autors, der sich in jüngster Zeit ja bereits in seinen Bemühungen um die Etablierung des Innsbrucker Subkulturarchivs hervorgetan hat, gleichermaßen jedoch auch von dessen Beherrschung des reflexiv-theoretisch-methodischen Instrumentariums der Europäischen Ethnologie. Die vorliegende empirisch-historische Forschungsarbeit erweitert die Subkulturforschung um einen bedeutenden rassismuskritischen und nicht-migrantologischen Baustein, sodass dem Buch und den weiteren Arbeiten des Autors eine große Leserschaft zu wünschen ist.

Innsbruck, November 2019

Gilles Reckinger, Betreuer der Arbeit

1. Einleitung²

Bei meiner Suche nach verborgenen Geschichten in der alternativen³ Musik- und Kulturszene Innsbrucks war auch das *Jugendzentrum z6* in meinem Fokus.⁴ Wie so oft bei meinen Recherchen stand ich dabei vor einer Anhäufung von interessantem Material. Im Archiv des *z6* – ein kleiner Raum, der gefüllt war mit Fotomappen, Zeitungsartikeln und Jahresberichten – entdeckte ich beim Durchblättern der Fotoalben eindrucksvolle Schwarz-Weiß-Fotos von Jugendlichen, die darauf beim Tanzen zu sehen waren. Dieser Fund erstaunte mich, da die fotografierten Personen nicht den Szenen zuzuordnen waren, die ich mit dem *z6* bis dahin in Verbindung gebracht hatte: Seit ich dieses Jugendzentrum kenne – und schon lange Zeit davor –, bemüht es sich um die Unterstützung und Begleitung junger Menschen und schafft somit Raum für alternative Szenen und Zugänge zu sozialen Realitäten in Innsbruck. Viele heute selbstverständliche Einrichtungen der Sozial- und Kulturszene Innsbrucks wären ohne *z6* nicht in dieser Form präsent, wie zum Beispiel das *DOWAS*⁵, das *KIT*⁶ oder die *Workstation*⁷. So unterschiedlich die aufgezählten Einrichtungen sind, alle haben ihren Ausgangspunkt im *z6*. Das Jugendzentrum war die Heimat der Rockerjugendlichen in den 70er, der Cosmic-Kultur⁸ in den 80er und der autonomen Szene rund um das Kollektiv *Grauzone*⁹ in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts.

- 2 Die Forschung über die Streetdance-Szene im *z6* wurde 2017 als Masterarbeit an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck eingereicht und für die Publikation überarbeitet.
- 3 Der Begriff „alternativ“ wird hier im Sinne einer Abweichung von hegemonialen bürgerlichen Lebensentwürfen sowie von Volks- und Brauchtumskultur verstanden.
- 4 Ich verweise hier auf das Projekt *Archive-IT*, ein Rechercheprojekt zur Sub-, Gegen- und Alternativkultur Innsbrucks. Vgl. www.subkulturarchiv.at/ (Stand: 12.9.2015).
- 5 Das *DOWAS* (*Durchgangsort für Wohnungs- und Arbeitssuchende*) ist ein Verein in Innsbruck, der es sich zum Ziel gemacht hat, arbeits- und wohnungssuchende Menschen zu unterstützen. Das *DOWAS* ist 1975 aus dem *z6* heraus gegründet worden. Die eigene Vereinsträgerschaft kam erst später. Vgl. www.dowas.org/ (Stand: 12.9.2015).
- 6 Das *KIT* (*Kontakt – Information – Therapie*) entstand 1974, um Menschen bei einer selbsterarbeitenden Drogenabstinenz zu unterstützen.
- 7 Die *Workstation* ist 1991 im Keller des *z6* entstanden und stellt seither Proberäume und Equipment für Musiker_innen zur Verfügung. Vgl. www.workstation.or.at/ (Stand: 12.9.2015).
- 8 Cosmic ist eine in Mittel- und Südeuropa bekannte elektronische Musikrichtung, die ihren Schwerpunkt in Tirol und Norditalien hat. Innerhalb der Szene wird diese umgangssprachlich als *Afro* bezeichnet. Vgl. Wikipedia: Cosmic. Online unter: www.de.wikipedia.org/wiki/Cosmic/ (Stand: 12.9.2015).
- 9 Die *Grauzone* war ein linksradikales Kulturkollektiv, das von 1998 bis 2011 in Innsbruck aktiv war. Vgl. www.catbull.com/grauzone/ (Stand: 12.9.2015).



Abbildung 1: Streetdancer beim z6-Straßenfest in den 1990er Jahren



Abbildung 2 und 3 : Streetdancerin und Streetdancer beim z6-Straßenfest

Die Jugendlichen, die ich beim Durchforsten des Archivs auf den Fotos und in den Tätigkeitsberichten entdeckte, unterschieden sich sowohl in Bezug auf ihre Kleidung als auch hinsichtlich ihrer körperlichen Erscheinungsmerkmale von dem imaginierten Bild der *Weissen Österreicher_innen* und somit von den meisten Jugendlichen, die zuvor im *z6* waren, sowie von denen, die mir bekannt waren. Der Großteil von ihnen stammte – das stellte sich später heraus – entweder selbst aus der Türkei oder aus dem ehemaligen Jugoslawien oder ihre Eltern waren von dort nach Österreich gekommen. Doch für mich viel entscheidender war die Tatsache, dass auf den Fotos zahlreiche Burschen und Mädchen zu sehen waren, die tanzten, lachten und feierten (siehe Abb. 1–3). Mir wurde klar, hier handelt es sich nicht um ein paar einzelne junge Menschen, sondern um eine größere Gruppe – eine Gruppe, die im kollektiven Gedächtnis des *z6* nicht mehr wirklich präsent zu sein scheint: die StreetdanceSzene.

Vor diesem Hintergrund entschloss ich mich dazu, meine Aufmerksamkeit in meiner Masterarbeit im Fach Europäische Ethnologie dieser Gruppe zu widmen und den Fokus auf den damaligen Alltag dieser Szene im *z6* zu richten: Wie kamen diese Jugendlichen in das *Jugendzentrum z6*? Welche Geschichten, Anekdoten, Erlebnisse verbinden sie mit der Zeit im *z6*? Wie kam es zum Tanzen und welche Bedeutung hatte das Tanzen für sie? Mit welchen positiven und negativen Erfahrungen waren sie in ihrem Alltag konfrontiert? Wie hat das damals ihr Bewusstsein geprägt? Die vorliegende Arbeit untersucht den Alltag dieser Gruppe während der aktiven Streetdance-Zeit. Während das Leben der jungen Menschen außerhalb des Jugendzentrums durch gesellschaftliche Ausschlüsse, Diskriminierungen, Abwertungen und Benachteiligung gekennzeichnet war, fanden sie im *z6* einen Ort, an dem sie über das Tanzen einen Raum mit positiv besetzten Erfahrungen aufbauen konnten – einen Raum jenseits von stigmatisierenden und kulturalistischen Zuschreibungen.

Die vorliegende Studie versteht sich als politische Arbeit: politisch deshalb, da sie Personen in den Vordergrund stellt, die normalerweise in den Hintergrund gerückt sind, und sie auf diese Weise öffentlich macht. Dieses Öffentlich-Machen bedeutet auch, Menschen als handelnde Subjekte wahrzunehmen und darzustellen: Die Streetdance-Szene entsprach nicht der imaginierten sozialen Ordnung von einem ethnisch homogenen *Weissen Österreich* – scheinbar ohne Einwanderungsgeschichte –, sondern steht diesem Bild diametral gegenüber.

Ein weiteres, damit zusammenhängendes Interesse dieser Arbeit besteht darin, dem Unsichtbar-Machen von bestimmten Menschen und ganzen Bevölkerungsgruppen ein Sichtbar-Machen entgegenzustellen. In der nationalen Geschichtsschreibung ist die Perspektive der Migration unterrepräsentiert, wie es zum

Beispiel mit Blick auf sogenannte Gastarbeiter_innen deutlich wird.¹⁰ Deren Vergangenheit wird gerne vergessen oder anders dargestellt, um die „Lebenslüge, [...] kein Einwanderungsland“ zu sein,¹¹ aufrechterhalten zu können. Die Geschichte der Migrant_innen ist daher eine Geschichte von „Unsichtbarkeit“, sowohl in den großen Erzählungen als auch in den kleinen Alltagsgeschichten. Diesem Un-sichtbar-Machen und dem Verschwinden von Personen und Gruppen möchte ich diese Arbeit entgegenhalten: Die damaligen Jugendlichen und heutigen Erwachsenen sollen ihren Platz in der Geschichte des z6 und der Alternativkultur Innsbrucks bekommen.

Außerdem ist diese Arbeit keine „Beforschung“ von Migrant_innen, sondern eine Forschung über eine Szene unter dem Blickwinkel der gesellschaftsbildenden Kraft von Migration. Es geht mir um die Erzählung neuer Geschichten, in denen ehemalige Tänzer_innen im Mittelpunkt stehen, um ihre Sichtweisen und um ihr Handeln, das damit in den Vordergrund rückt. Durch die neuen Geschichten jenseits von stigmatisierenden und kulturalistischen Darstellungen kommt es zu Umdeutungen zugeschriebener Negativmerkmale, Machtverhältnisse werden offengelegt und die Anerkennung gleichzeitiger und widersprüchlicher Lebenswirklichkeiten wird eingefordert.¹² Es handelt sich damit um eine postmigrantische Sichtweise, welche aus herrschafts- und rassismuskritischer Perspektive die Streetdance-Szene in den Fokus rückt.

Menschen, die als Migrant_innen betitelt werden, lernen im Umgang mit dem hegemonialen *Wir* ihre eigene vermeintliche *Andersheit* kennen. Dadurch ist es möglich, Differenzen zu akzeptieren und Identität als brüchig, als ein sich stetig änderndes Fragment wahrzunehmen. Genau darin liegt ein weiteres und letztlich mein zentrales Forschungsinteresse: die Frage nach Identitätskonstruktionen. Wo fühlen sich Menschen zugehörig? Was ist Teil ihrer Identität? Inwiefern macht es einen Unterschied, ob von Identitäten oder von Identität gesprochen wird? In Bezug auf die Streetdance-Szene heißt das zu fragen, wie über das Tanzen positive Erfahrungen, Identitäten und Räume erschaffen wurden und sich die Jugendlichen so gegenüber ihrem sonstigen Alltag abgrenzen konnten.

10 Vgl. Bakondy, Vida/Ongan, Gamze: 50 Jahre Anwerbeabkommen Österreich-Türkei. Online unter: <http://archivdermigration.at/de/aktuelles/50-jahre-anwerbeabkommen-%C3%B6sterreich-t%C3%BCrkei> (Stand: 11.10.2017).

11 Vgl. Bade, Klaus: Homo Migrans – Wanderungen von und nach Deutschland. Erfahrungen und Fragen. Essen 1994.

12 Vgl. Yıldız, Erol: Postmigrantische Perspektiven. In: Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld 2015, 19–36, hier 31.

Der Titel meiner Arbeit – „Dirty Dancing – Erzählungen über Streetdance im z6“ – bezieht sich ganz unmittelbar auf den Hollywoodklassiker „Dirty Dancing“¹³ mit Patrick Swayze und Jennifer Grey: Die ehemaligen Tänzer_innen beschrieben die Tanzszenen aus diesem Film in den Gesprächen mit mir häufig als Vorbild für das eigene Tanzen. Patrick Swayze repräsentiert in „Dirty Dancing“ einen aus der Unterschicht stammenden Tanzlehrer, der für ein Tanzen, eine Art der Körperbewegung steht, welche in herkömmlichen Schulen nicht erlernt werden kann: den „dreckigen Straßentanz“. In dieser Tradition sehe ich auch Streetdance, der als eigene kreierte Tanzpraktik ganz bewusst gegen die Standardtänze der bürgerlichen Tanzschulen positioniert ist. Vor allem waren die Erfahrungen, die in den Tanz mit einflossen, keine „Standarderfahrungen“ der Mehrheitsgesellschaft, sondern solche von Menschen, die aufgrund ihrer sozialen und kulturellen Hintergründe wenig Wertschätzung, aber viel Abwertung erlebten. Über Streetdance erlangten diese Menschen ein neues Selbstbewusstsein: Ihr Tanz rückte ins Zentrum, wobei sie als vollwertige Menschen angesehen wurden und auch Bewunderung erfuhren.

13 „Dirty Dancing“ ist ein Tanzfilm aus dem Jahre 1987. Vgl. Wikipedia: Dirty Dancing. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Dirty_Dancing (Stand: 31.1.2017).

2. Hintergründe

2.1 Perspektiven rassismus- und migrationskritischer Positionen

Die vorliegende Arbeit wurde aus rassismus- und migrationskritischer Position geschrieben. Rassismuskritisch zu forschen, bedeutet, zum Thema zu machen, unter welchen Bedingungen Rassismus entsteht, mit welchen Konsequenzen, Selbstverständnissen und Handlungsweisen von Individuen, Gruppen, Institutionen und Strukturen Rassismen produziert beziehungsweise reproduziert werden. Es geht darum, die auf der Konstruktion von Rasse beruhenden Unterscheidungen und die daraus resultierenden gewaltvollen und disziplinierenden Beeinträchtigungen offenzulegen, zu untersuchen, zu schwächen und Alternativen aufzuzeigen. Eine solche Sichtweise verzichtet damit auf jegliche rassistische Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen und besteht stattdessen in macht- und selbstreflexiven Betrachtungsperspektiven auf Handlungen, Institutionen, Diskurse und Strukturen.¹⁴ – Migrationskritisch zu arbeiten, bedeutet im Rahmen dieser Arbeit, den Blick auf das historische Feld der Streetdancer_innen im z6 der 1990er Jahre zu richten und zu fragen, wie dieses durch Migration gestaltet wurde: Im Zentrum steht Migration aus dem Blickwinkel der Gesellschaftsanalyse.

Ferner geht es in meiner Arbeit darum, die Sichtweisen von Menschen deutlich zu machen, die am Rande der Gesellschaft stehen, die aufgrund ihrer gemachten gesellschaftlichen Position nicht die selben Handlungsmöglichkeiten besitzen wie gesellschaftlich privilegierte Gruppen. Als theoretisches Werkzeug dient, in Anlehnung an den Erziehungswissenschaftler und Migrationsforscher Erol Yıldız, das Konzept der Postmigration:

„Geschichte aus der Perspektive und Erfahrung von Migration zu erzählen und dabei marginalisierte Wissensarten sichtbar zu machen, ist für ein postmigrantisches Konzept von zentraler Bedeutung. Migration wird radikal neu gedacht und als eine gesellschaftsbewegende und gesellschaftsbildende Kraft verstanden.“¹⁵

Auf diese Weise können gängige vereinfachende und polarisierende Sichtweisen und Alltagserklärungen dekonstruiert werden. Yıldız benennt im Weiteren drei wesentliche Dimensionen postmigrantischer Perspektiven:

14 Vgl. Mecheril, Paul/Melter, Carl: Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus. In: Mecheril, Paul u. a.: Migrationspädagogik. Weinheim/Basel 2010, 150–178, hier 172.

15 Yıldız, Postmigrantische Perspektiven, 21.

1.) Es geht um die Neuerzählung von Migrationsgeschichten der Gastarbeiter_innen und deren Nachfolgegenerationen. Zentral ist dabei, die von ihnen aufgebauten transnationalen Verbindungen sowie ihre Strategien und Lebensweisen, ihre angeeigneten transkulturellen Kompetenzen und ihr diesbezügliches Wissen sichtbar zu machen.

2.) Die Nachfolgegenerationen der Gastarbeiter_innen haben nicht die selben Migrationserfahrungen wie deren Eltern und Großeltern. Dennoch werden sie als Migrant_innen beziehungsweise als Personen mit Migrationshintergrund kategorisiert. In der Auseinandersetzung mit der hegemonialen Benennungspraxis sind widerständige Gegenstrategien und Selbstbezeichnungen entstanden, sozusagen Kreationen der betroffenen Menschen. Bekannte Beispiele solch gesellschaftskritischer Migrant_innengruppen sind *Kanak Attack* und *Tschuschenpower*. Die Bezeichnungen sind von den Migrant_innen selbst gewählt und konterkarieren die Benennungen der Mehrheitsgesellschaft.

3.) In Anlehnung an die Europäische Ethnologin Regina Römhild versteht Yildiz Migrationsforschung nicht als „Sonderling“ der Sozial- und Kulturwissenschaften, sondern will diese als Gesellschaftsanalyse etablieren, als postmigrantische Migrationsforschung. Es geht darum, Migration als Perspektive zu sehen, aus der heraus ein Gegenstand untersucht wird, und nicht als Gegenstand an sich – Postmigration gilt damit als Analysekategorie für soziale Situationen von Mobilität. Diversität bricht mit hegemonialen Deutungen, um marginalisierte Erinnerungen sichtbar zu machen; diese sind nicht am Rande der Gesellschaft anzusiedeln, sondern als zentral für gesellschaftliche Verhältnisse zu betrachten.¹⁶ Migration ist nicht die Ausnahme, sondern Normalität, da „andere Bilder, Repräsentationspraktiken und Vorstellungen von Subjektivität“ generiert werden, „ein anderes Geschichts- und Gesellschaftsverständnis“ generiert wird. „Etablierte Sichtweisen und Ordnungskonzepte geraten dadurch aus den Fugen. Der postmigrantische Blick lässt neue Unterschiede zutage treten, übliche Differenzauffassungen fraglich erscheinen.“¹⁷

Eine der theoretischen Grundlagen dieser Arbeit sind die Postcolonial Studies. Ausgehend von den Literaturwissenschaften taucht der Postkolonialismus erstmals im englischsprachigen Raum auf. Heute werden unter dem Begriff „Postcolonial Studies“ kulturtheoretische, sozialhistorische und sozialwissenschaftliche Arbeiten, die sich mit der Kritik am europäischen Kolonialismus beschäftigen, vereint. Die Postcolonial Studies haben sich zum Ziel gesetzt, einen Bruch mit der westlichen Hegemonie herbeizuführen und diese davon zu befreien. Dem Präfix „post“ wohnen dabei zwei Bedeutungsebenen inne:

16 Vgl. Ebd., 21f.

17 Vgl. Ebd., 23.

„Als erstes verweist es auf die historische Abfolge von Kolonialismus, Imperialismus und nachkolonialen Gesellschaftszuständen. Zweitens benennt es ein komplexes theoretisches Gebäude, erwachsend aus dem Dreieck Marxismus (Kolonialismus- und Imperialismustheorie), Poststrukturalismus (Foucault, Dekonstruktion) und Feminismus (Third World Feminism, Postmoderne).“¹⁸

Der Begriff „postkolonial“ zielt nicht nur auf eine zeitliche Verortung von Gesellschaften mit kolonialer Geschichte ab, sondern soll auch darauf hinweisen, wie deren ökonomische, soziale und politische Verhältnisse durch den Kolonialismus, den Imperialismus und die Sklaverei geprägt und gestaltet wurden. Außerdem soll die Spannung zwischen Macht- und Wissensproduktion im Kontext imperialer Verhältnisse sichtbar gemacht werden. Zentral ist, dass sich diese Perspektive sowohl auf die kolonisierten als auch auf die kolonisierenden Gesellschaften bezieht und die Zusammenhänge zwischen den beiden deutlich macht. Es werden globale Machtverhältnisse und historisch gewachsene Ungleichheiten auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene aufgezeigt, die durch die europäischen Kolonialexpansionen etabliert wurden.¹⁹ Das betrifft sowohl Länder, die Kolonien besaßen, als auch jene, die zwar keine (längerfristigen) Kolonien hatten, aber trotzdem dahingehende Versuche unternahmen oder den Kolonialismus militärisch sowie infrastrukturell unterstützten. Letzteres gilt für die meisten europäischen Länder, auch für Österreich. Der Soziologe und Postkoloniale Theoretiker Stuart Hall betont aber, dass nicht alle Gesellschaften auf die gleiche Art postkolonial seien; diese Konzepte müssten je nach Kontext differenziert und spezifiziert werden.²⁰

Nützlich ist das theoretische Paradigma des Postkolonialismus aber vor allem auch durch die Unterminierung des binären Verständnisses von Differenz, das nämlich für das westliche Denken essenziell ist: modern/traditionell, zivilisiert/unzivilisiert, schwarz/weiß, Inländer_in/Ausländer_in.²¹ Der Postkolonialismus macht damit deutlich, „wie herkömmliche Kategorien und Konzepte hinfällig geworden sind, um die radikalen und unabänderlichen Transformationen der Welt, des Subjekts und seiner Beziehungen in der Gegenwart zu untersuchen und zu

18 Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Steyerl, Hito/Encarnación, Gutiérrez Rodríguez: Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster 2003, 17–37, hier 19.

19 Vgl. Boatca, Manuela/Costa, Sérgio: Postkoloniale Soziologie. Ein Programm. In: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hg.): Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. Bielefeld 2010, 69–90, hier 71.

20 Vgl. Hall, Stuart: Wann war der Postkolonialismus? Denken an der Grenze. In: Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Tübingen 1997, 219–246, hier 225.

21 Vgl. Ebd., 227ff.

verstehen.“²² Anstelle der binären Logik entstehen Zwischenräume der Identifikationen und „die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.“²³ Dadurch werden kolonial geprägte Denkmuster aufgebrochen. Konkret heißt das für diese Arbeit, dass die Sicht auf den Fremden hinterfragt wird, also nicht nur: Wie sieht das hegemoniale *Wir* die *Anderen*? Sondern auch: Wie verortet sich der und die migrantische *Andere* selbst – jenseits von stigmatisierenden und kulturalistischen Zuschreibungen? Es geht darum, handlungsfähige Subjekte zu beschreiben, Brüche in den nationalen Metaerzählungen aufzuzeigen und den/die *Andere_n* nicht als negatives Spiegelbild zu projizieren.

Vor diesem Hintergrund werden in dieser Arbeit – neben Vereins- und Firmennamen sowie Markenbezeichnungen etc. – auch weitere ausgewählte Begriffe kursiv geschrieben. Dazu zählen Wörter wie *Rasse* und die Bezeichnungen für Hautfarben wie *Weiß* und *Schwarz*, die zudem großgeschrieben werden. Damit wird nicht nur auf deren soziale Konstruktion hingewiesen, sondern auch auf deren problematischen Gebrauch. Denn bei der Beschreibung der Hautfarben geht es nicht nur um eine Veranschaulichung der äußeren Erscheinung einer Person; zugleich werden damit auch gesellschaftliche Stellungen benannt und soziale Privilegien sichtbar gemacht.²⁴

Feststehende Bezeichnungen und Eigennamen wie zum Beispiel STUART HALL werden in Kapitälchen geschrieben. Bei meinen Literaturrecherchen im Vorfeld bin ich auf eine Schreibweise des Politikwissenschaftlers Kaya Ayhan getroffen. Dieser forschte Ende des letzten Jahrhunderts über die deutsch-türkische Hip-Hop-Szene in Berlin. Er verwendete in seiner Arbeit den Ausdruck „German-Turks“, also Deutsch-Türken, um diasporische Zugehörigkeit aufzuzeigen. Diese Schreibweise übernahm er aus der angelsächsischen Tradition. Dort werden Einwanderergruppen traditionell als zum Beispiel „Italian-American“ bezeichnet, denn „the term attributes a hybrid form of cultural identity to those groups of young people.“²⁵ Der Begriff „Deutsch-Türken“ wird zwar weder von den Nachfahren der türkischen Migrant_innen verwendet, noch ist er in deutschsprachigen

22 Winter, Rainer: Die Differenz leben. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden 2012, 131–142, hier 137.

23 Bhabha, Homi K.: Verortungen der Kultur. In: Bronfen/Marius/Steffen, Hybride Kulturen, 143–148, hier 124.

24 Der Privilegiendiskurs ist aus mehreren Gründen durchaus kritisch zu betrachten. Vgl. Smith, Mark: Rasse, Privileg und Essentialismus. Warum eine halbe Gesellschaftskritik keine ist. In: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität, 2015, Nr. 51: Weißabgleich – Critical Whiteness #Rassenkunde #Anti-Rassismus.

25 Ayhan, Kaya: Sicher in Kreuzberg. Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin. Bielefeld 2001, 18.

akademischen Debatten üblich. Doch Kaya Ayhans fachliche Argumente haben mich überzeugt, diese Schreibweise zu übernehmen und entsprechend von „*Austro-Türken*“ zu schreiben, wobei ich nur selten die Möglichkeit dazu hatte: „the term distances the researcher from essentialising the descendants of the transnational migrants as ‚Turkish‘ furthermore it underlines the transcultural character of these youths.“²⁶

Außerdem verwende ich in dieser Arbeit das Gendergap, damit auch Identitäten erfasst werden, die jenseits der binären Geschlechterkonstruktion von *Männlich* und *Weiblich* liegen. Auf diese Weise grenze ich mich zugleich von der Binnen-I-Schreibung ab, welche geschlechtlichen Identitäten, die außerhalb der heteronormativen Ordnung liegen, keinen Platz einräumt. Durch den Unterstrich (_) hingegen wird ein Platz markiert, den unsere Sprache sonst nicht zulässt. Als Beispiel sei „*Migrant_in*“ genannt: Den sonst in der Sprache Verleugneten wird ein Platz durch den Unterstrich eingeräumt.²⁷

2.2 Fremde, Ausländer_innen und Migrant_innen – die Konstruktion des *Anderen*

„Wir sind weder ‚Gäste‘, ‚Fremde‘ noch ‚Ausländer‘: ‚Gäste‘ bleiben kein halbes Jahrhundert, ‚Fremden‘ begegnet man nicht jeden Tag und ‚Ausländer‘ leben im Ausland. Auch der kaschierende Ausdruck ‚ausländische Mitbürger‘ kann nicht zur Genüge verschleiern, dass wir politisch unmündig gehaltene Bürger dieses Landes sind.“²⁸

Wie dieses Zitat deutlich macht, gibt es verschiedene Bezeichnungen für Menschen, die nach Österreich gekommen sind und hier leben. Alle Ausdrücke haben eines gemeinsam: Sie markieren eine Nicht-Zugehörigkeit und folglich eine *Andersheit* in der bestehenden sozialen Ordnung. Das gilt auch für die sich stetig verändernden historischen Bezeichnungen für Menschen, die als nicht zugehörig zur österreichischen Nation gesehen wurden: etwa Fremde, Gastarbeiter_innen, Zugewanderte, Ausländer_innen, Migrant_innen, Personen mit Migrationshintergrund – die Diskurse über die *Anderen* haben zwar immer wieder neue Wortkreationen hervorgebracht, die Markierung eines *Andersseins* ist ihnen jedoch

26 Ebd.

27 Vgl. S_He: Performing the gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. In: arranca #28. Aneignung I/11 (2003). Online unter: <http://arranca.org/ausgabe/28/performing-the-gap> (Stand: 14.9.2015).

28 Die Unmündigen (2014), zit. n. Yildiz, Postmigrantische Perspektiven, 30. Die *Unmündigen* sind ein Zusammenschluss von Angehörigen der sogenannten zweiten und dritten Einwanderungsgeneration, gegründet in den 1990er Jahren in Mannheim; vgl. Ebd.

über die Zeiten hindurch geblieben. Die Trennung, die durch die Sprache erfolgt, entspricht einem hegemonialen Prinzip, das zeigt, wer als zugehörig zur Nation gesehen wird und wer nicht. Diese Zugehörigkeit wird nicht rechtlich verstanden, sondern beinhaltet die Vorstellung einer gemeinsamen verbindenden Nationalkultur – einer gemeinsamen Kultur also, die nach innen verbindet und sich nach außen hin abgrenzt. Wer nach Österreich kommt, wird von dieser „österreichischen“ Kultur unterschieden, denn sie/er ist eben *anders*. Dieses *Anderssein* hält sich über mehrere Generationen, sodass selbst Jugendliche, die – wie teils bereits ihre Eltern – in Österreich geboren sind, hier aufwachsen und hier zur Schule gehen, noch als Angehörige der „dritten Generation“ bezeichnet werden. Der Status des *Andersseins* wird auf diese Weise aufrechterhalten, wobei die Unterscheidung an der Sprache und an vermeintlichen äußerlichen Unterschieden festgemacht wird:

„In Hinblick auf die Migranten scheint alles anders zu sein. Ihre Sprache und Kultur machen sie zum Fremden – im intuitiven und nativen Bewusstsein der Einheimischen, auch der Professionellen. Und wenn die Sprachhürde überwunden ist, glaubt der Ein geborene umso stärker an die Fremdheit der Kultur. Politischer Diskurs und mediale Eindrücklichkeit sichern diesen Glauben hermetisch ab, auch wenn die Alltagserfahrungen Normalität in der Kommunikation mit den ‚Fremden‘ signalisieren [...].“²⁹

Die Bezeichnungen für Menschen, die sowohl territoriale als auch symbolische Grenzen überschreiten, sind in Verbindung mit bestimmten Wissensbeständen in der Gesellschaft zu sehen. So existiert zum Beispiel ein spezielles Wissen über die Migrant_innen, über die *Anderen*. Dieses Wissen bildet eine Einheit mit der Praxis der Institutionen und mit den durch sie hergestellten Unterschieden in der Gesellschaft. Dieses wird einerseits dadurch erklärt und andererseits legitimiert. Das „migrantische“ Subjekt entspricht den allgemeinen Wissensstrukturen, das heißt, Migrant_innen werden als geschlossene Gruppe mit bestimmten Essenzen wie zum Beispiel sexuelle Zügellosigkeit, Faulheit etc. dargestellt. Dieses vermeintliche Wissen über Migrant_innen entspricht dem Alltag in gesellschaftlichen Institutionen wie Schule oder Arbeitsmarkt.³⁰ Als Beispiele können „Integrations- oder Multikulti-Klassen“ sowie das *Ausländerbeschäftigungsgesetz* angeführt werden.

29 Hamburger, Franz: Abschied von interkultureller Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozial-pädagogischer Konzepte. 2. Auflage Weinheim/Basel 2012, 46.

30 Vgl. Terkessidis, Mark: Psychologie des Rassismus. Opladen/Wiesbaden 1998, 13.

Die *Anderen* werden unter dem Blickwinkel betrachtet, dass es für sie etwas Spezielles braucht, damit sie in die bestehende Ordnung eingegliedert werden können. Der Bildungswissenschaftler und Migrationsforscher Paul Mecheril hat den Begriff „Migrationsandere“ eingeführt. Indem sein Kunstwort so pauschalisierend und festschreibend ist wie der gesellschaftliche Umgang mit Migrant_innen, will er eben jenes Problem der Pauschalisierung und der Festschreibung aufzeigen:

„Denn Migrationsandere ist ein Wort, das zum Ausdruck bringt, dass es ‚Migrant_innen‘ und ‚Ausländer/innen‘ und komplementär ‚Nicht-Migrant/innen‘ und ‚Nicht-Ausländer/innen‘ nicht an sich, sondern nur als relationale Phänomene gibt. [...] Migrationsandere ist eine Formulierung, die auf Charakteristika der Prozesse und Strukturen verweist, die ‚Andere‘ herstellen.“³¹

Zentral ist bei dieser Konstruktion, dass hier auf partiell gleichartige Bedingungen in der Bildungs- und Lebenssituation bestimmter Personen hingewiesen wird. Es gibt Menschen in der Gesellschaft, die von Prozessen und Phänomenen der Konstruktion, Bewältigung, Bewahrung und Veränderung natio-ethno-kultureller Differenz unter bestimmten Bedingungen im Fokus stehen.³² Doch es handelt sich dabei nicht um eine homogene Gruppe. Dieses theoretische Werkzeug von Mecheril soll die gesellschaftliche Produktion des *Anderen* in der Migrationsgesellschaft verdeutlichen und dessen Konstruktionscharakter aufzeigen.

Im Alltag werden meist Menschen mit bestimmten Merkmalen als Migrant_innen festgeschrieben. Entsprechend werden Menschen mit *Weißer* Hautfarbe zunächst einmal kaum als Migrant_innen wahrgenommen. Wie eng Nation und Hautfarbe in gesellschaftlichen Vorstellungen miteinander verbunden sind, wird durch ein Beispiel deutlich, das in der österreichischen Tageszeitung „Der Standard“ zu finden war. Ein Tiroler Student berichtete dort über folgendes Gespräch:

„A: *Woher kimmschn du?*

B: *Aus Innschbruck*, antwortete ich ihm, ohne jemals ernsthaft darüber nachgedacht zu haben, dass das anders sein könnte.

A: *Na. Glab i da nit*, entgegnete er mir und fügte noch eine zweite Frage hinzu, die mich seit nun gut sechs Jahren verfolgt: *Woher kimmschn du wirklich?*

B: Ich schluckte. *Immerno aus Innschbruck!*

A: *Woher kimmt dei Vata?*

B: *Tirol.*

³¹ Mecheril, Paul: Migrationspädagogik. Hinführung zu einer Perspektive. In: Mecheril u. a., Migrationspädagogik, 7–22, hier 16.

³² Vgl. Ebd., 17.

A: *Dei Muata?*

B: *Chile.*

A: *Han is decht gwissst. I sog da oans, Bürschl, Tiroler isch ma erscht ab da dritt'n Generation.*³³

Dieses Beispiel zeigt, mit welchen Erfahrungen Menschen, die der imaginierten *Weiß*en Norm eines Österreicher beziehungsweise einer Österreicherin nicht entsprechen, täglich konfrontiert sind. „Österreichischsein“ wird mit *Weißsein* verbunden. Denn als Österreicher_in zu gelten, korrespondiert mit der Vorstellung der Zugehörigkeit zur *Weiß*en Hautfarbe: Wer nicht *Weiß* ist, ist ein Ausländer, eine Ausländerin! Einer solchen Vorstellung liegen verschiedenste historische, rechtliche und politische Gegebenheiten zugrunde.³⁴ Doch sind diese „Hautfarbenetikettierungen“ auch problematisch, wenn sie als Labels stabile Kategorien produzieren, die als essenzialistisch und nicht veränderbar gesehen werden. Deshalb ist es wichtig – im Sinne der sozialen Position –, auf die historische und soziale Konstruktion dieser Kategorien hinzuweisen. *Weißsein* bezeichnet mehr als die Hautfarbe und trotzdem besteht die Gefahr, dass man regelmäßig auf das Sichtbare zurückgeworfen wird.³⁵

Ein weiterer Aspekt ist, dass zwischen verschiedenen Migrant_innengruppen differenziert wird, eine Praxis, mit der eine Hierarchisierung einhergeht. Der aus Afghanistan stammende Muslim wird *anders* gesehen als der *Weiß*e französische Unternehmer: Während der Afghane generell unter dem Verdacht der mangelnden Integration steht, würde niemand auf die Idee kommen, französische Migrant_innen zu Integrationsmaßnahmen zu verpflichten. Regina Römhild sieht hier eine koloniale Unterscheidungspraxis, die Menschen aus „einem imaginären Westen privilegiert gegenüber Herkünften aus einem imaginären Orient.“³⁶

Diese Hierarchisierung knüpft an eine gesellschaftliche Ordnungsvorstellung an: Normale, erwünschte, gute Migrant_innen, das heißt jene Menschen, die kommen sollen oder dürfen, da sie einen Beitrag zu *unserem* Wohlstand leisten, stehen „schlechten“ Migrant_innen gegenüber, die nur *unsere* Ressourcen verbrauchen. Dieser Blickwinkel steht unter einer ökonomischen Verwertungsperspektive, in welcher die Anwesenheit der Zugewanderten durch ihre gesellschaft-

33 Arnold, David: Alltagsrassismus in Tirol. „Woher kimmschn du wirklich?“ In: derStandard.at (6.11.2014). Online unter: <http://derstandard.at/2000007787772/Alltagsrassismus-in-Tirol-Woher-kimmschn-du-wirklich> (Stand: 7.10.2015).

34 Vgl. Kumar, Maurice Munisch: Heimat bist du Weißer Söhne. Rassifizierungen in postkolonialen Gesellschaften am Beispiel Österreich. Saarbrücken 2015, 43.

35 Ebd., 82.

36 Römhild, Regina: Jenseits ethnischer Grenzen. In: Yıldız/Hill, Nach der Migration, 38–48, hier 43.

lichen Erträge legitimiert werden muss. Ein weiterer Diskurs, der dazu beiträgt, erwünschte Bilder von Migrant_innen zu produzieren, sprich: ein bestimmtes Bild von Normalität herzustellen, ist die Vorstellung von *Weissen*, christlichen und gebildeten Migrant_innen. Besonders problematisch sind an dieser Vorstellung die diskursiven Anknüpfungspunkte an rechtsextreme Vorstellungen von einem *Weisen*, christlichen Europa.³⁷

Was ich zeigen will, ist, dass sich hinter Begriffen wie „Ausländer_in“ und „Migrant_in“ Vorstellungen verbergen über die Frage, wer dazugehören darf und wer nicht. Bestimmte Personengruppen lassen sich nicht in eine geglaubte soziale Ordnung integrieren und werden als problematisch konstruiert, da sie mit einem gewünschten Nationenbild brechen. So werden bestimmte Migrant_innen der Vorstellung einer homogenen, meist *Weisen* und christlichen „Volksgemeinschaft“ gegenübergestellt, in der Menschen, die von dieser Norm abweichen, per se als nicht zugehörig, als „nicht von hier“ festgeschrieben werden. Interessant ist dieses Faktum vor allem auch mit Blick auf die österreichische Geschichte, in der Einwanderung stets ein Normalzustand war und ist – während sich das offizielle Österreich selbst zugleich lange Zeit keineswegs als Einwanderungsland gesehen hat.³⁸ Vor diesem Hintergrund gehe ich im nächsten Kapitel auf die Migrationsgeschichte Österreichs ein, um speziell für die letzten hundert Jahre darzustellen, wie das Land von Migration geprägt wurde.

2.3 Migrationsland Österreich – Heimat, bist du vieler Töchter und Söhne³⁹

Das Wort „Migration“ stammt aus dem Lateinischen (*migratio*) und bedeutet (aus)wandern, wegziehen, also sich von einem Punkt zu einem anderen bewegen.⁴⁰ Als „Migration“ wird sehr allgemein die Mobilität von Menschen bezeichnet – Mobilität als Praxis, um sich von einem zu einem anderen Territorium zu bewegen. Migration ist als *Conditio humana* eine totale soziale Tatsache und eine gesellschaftsverändernde Kraft, wie die Kulturanthropologin/Europäische Ethno-

37 Vgl. Schmidt, Robert: Denn sie wissen nicht, was sie tun. In: Zeit Online (26.5.2014). Online unter: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-05/front-national-marine-le-pen-frankreich/seite-2> (Stand: 7.10.2015).

38 Vgl. Mecheril, Migrationspädagogik, 8.

39 „Heimat, bist du vieler Töchter und Söhne“ ist eine Anspielung auf eine Zeile der österreichischen Nationalhymne (dort: „Heimat großer Töchter und Söhne“). Bis zum Jahre 2012 sind in der Hymne nur die Söhne genannt worden. Der Änderung ging eine lange politische Diskussion voraus. Vgl. <https://www.gruene.at/themen/frauen-gleichbehandlung/bundeshymne-wie-die-toechter-in-die-hymne-kamen> (Stand: 11.10.2017).

40 Vgl. Duden: Migration. Online unter: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Migration> (Stand: 28.12.2015).

login Sabine Hess feststellt.⁴¹ Als eine universelle Praxis hat es Migration zu allen historischen Zeiten gegeben. Aktuell sind viele Menschen von Migration betroffen, weil sie aus sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gründen ihre Heimat verlassen müssen. Die gegenwärtigen westlichen gesellschaftlichen Verhältnisse zeichnen sich vor allem durch eine starke Migration von Süden Richtung Norden aus. Gründe dafür gibt es zahlreiche: Einerseits müssen Menschen aufgrund von Kriegen und ökologischen Veränderungen ihre Heimat verlassen; andererseits können sie aufgrund der technologischen Möglichkeiten von Raum und Zeit ihren Arbeits- und Lebensmittelpunkt leichter verändern – wir leben in einer Zeit, die durch Migration bestimmt ist. Migration ist somit keine Randerscheinung, sondern ein zentraler Motor unserer Gesellschaft, der neues Wissen, Sprachen und Perspektiven ein- und hervorbringt.

Trotz dieser Tatsachen scheint Migration als etwas Befremdliches und vor allem als neues Phänomen gedeutet zu werden. Das ist besonders vor dem Hintergrund interessant, dass Österreich seit jeher ein Einwanderungsland ist. Indem diese Realität lange Zeit nicht anerkannt wurde, entstand eine paradoxe Situation: Das Land erlebte Einwanderung, ohne Einwanderungsland sein zu wollen, es nahm Fremde daher als ständige Bedrohung wahr.⁴² Dies zieht sich historisch durch die österreichische Geschichte, die zuletzt gekennzeichnet ist „durch ein gesetzliches Kontinuum der rassistischen Ausschließungsmaßnahmen in der Ersten Republik, Ostmark und Zweiten Republik.“⁴³ Die Akteur_innen dieser rassistischen Politik sind sowohl Parteien als auch Interessensvertretungen verschiedenster politischer Ausrichtung, sprich: teils gehören auch jene dazu, die als „links“ bezeichnet werden.

Migration war schon in der österreichisch-ungarischen Monarchie kennzeichnend für die damalige Gesellschaft. Für viele Personen aus anderen Regionen der Monarchie sowie Flüchtlinge führte der Weg in eine bessere Zukunft oftmals über oder nach Österreich. Eine der größten ethnischen Gruppen der Habsburgermonarchie im österreichischen Kernland waren die Tschech_innen und Slowak_innen, auch „Ziegelböhmen“ genannt. Die offizielle politische Ausrichtung war eine

41 Vgl. Hess, Sabine: Politiken der Unsichtbarmachung. In: Yıldız/Hill, Nach der Migration, 49–64, hier 59.

42 Laut Statistik ist Österreich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem Einwanderungsland geworden: Zwar gab es zuvor schon Einwanderung und Binnenmigration, aber die Zahl der Auswander_innen überstieg die der Einwander_innen. Vgl. Rupnow, Dirk: Deprovincialising Contemporary Austrian History. Plädoyer für eine transnationale Geschichte Österreichs als Migrationsgesellschaft. In: Böhler, Ingrid/Rupnow, Dirk: Zeitgeschichte. Arbeitsmigration in Österreich – Historische Perspektive und methodische Herausforderungen. Innsbruck 2013, 5–22, hier 6.

43 Bratic, Ljubomir: Politischer Antirassismus. Selbstorganisierung, Historisierung als Strategie und diskursive Intervention. Wien 2010, 140.

gewaltsame Assimilierungspolitik. Besonders der christlich-soziale Bürgermeister von Wien (1897–1910), Karl Lueger, verfolgte diese Politik, die mit einer Dissemination von Seiten der Immigrant_innen einherging.⁴⁴ Auf der Homepage *ALEX*⁴⁵ – einem digitalen Lesesaal für österreichische Gesetzestexte – wird deutlich, wie stark Migration das politische Geschehen in Österreich geprägt hat:

„Historische Rechts- und Gesetzestexte bieten eine Fülle an Informationen, wie man hier mit diesem diffizilen Thema umgegangen ist, denn gerade Österreich blickt auf eine lange Tradition der Zuwanderung zurück. Beispielsweise wurde Wien als Zentrum der Habsburger-Monarchie zum Schmelztiegel für die Migranten der einzelnen Königreiche und Kronländer in Österreich-Ungarn.“⁴⁶

Das damalige Wien erreichte um 1916 einen Einwohnerstand von über 2,2 Millionen Menschen – ein Mix aus Geburtenüberschuss und Zuwanderung. Obwohl es sich damals vor allem um Binnenmigration handelte – also Menschen, die innerhalb des Habsburgerreiches zuwanderten –, wurden Migrant_innen zu dieser Zeit durch das damals geltende Heimatrecht ähnlich stark benachteiligt wie zum Beispiel heute durch das *Ausländerbeschäftigungsgesetz*.⁴⁷

Mit den neuen Staatsgrenzen nach dem Ersten Weltkrieg kam es weiter zu Migrationsbewegungen zwischen Österreich und den ehemaligen Kronländern. Damals wurde der Grundstein für das spätere *Ausländerbeschäftigungsgesetz* gelegt. Zuerst versuchten einzelne Bundesländer wie Salzburg und Tirol, eine Arbeitsbe-willigungspflicht einzuführen, bevor dann 1925 eine zeitweilige Beschränkung der Beschäftigung ausländischer Arbeiter_innen und Angestellter als Bundesgesetz eingeführt wurde.⁴⁸ Interessant ist an dieser Stelle, dass das Gesetz als außerordentliche und vorübergehende Maßnahme gedacht war, sich aber als System der Beschäftigungsbewilligung bis zum heutigen Tag hält. Nach dem sogenannten Anschluss an Hitlerdeutschland kam es zu einer weiteren Verschärfung. Diese wurde später in den Rechtsbestand der Zweiten Republik übernommen und

44 Vgl. Bauer, Werner T.: Zuwanderung nach Österreich (2008). Online unter: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/zuwanderung_nach_oesterreich_studie2008_oegpp.pdf (Stand: 12.10.2015).

45 Auf ALEX (alex.onb.ac.at) stellt die Österreichische Nationalbibliothek historische österreichische Rechts- und Gesetzestexte in digitalisierter Form zur Verfügung.

46 ALEX Historische Rechts- und Gesetzestexte: Flüchtlinge und Gesetze. Online unter: <http://alex.onb.ac.at/alex.dazumal.htm> (Stand: 8.10.2015).

47 Vgl. Bratic, Politischer Antirassismus, 140.

48 Vgl. Pelz, Sylvia: Ausländerbeschränkungen Österreichs in der Zwischenkriegszeit. Diplomarbeit (Geschichte), Salzburg 1994, 46f.

bildete bis 1975 die Grundlage für die *Ausländerbeschäftigung*, ähnlich den aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen.⁴⁹

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Österreich ein, wie der Politologe Werner Bauer schreibt, „vorbildliches Asylland“: einerseits als Transitland, das die Weitgereise in ein anderes sicheres Land ermöglichte, und andererseits als Aufnahmeland. So gelang zwischen 1945 und 1990 rund 650.000 Menschen über Österreich die Flucht: Displaced Persons⁵⁰, Kriegsflüchtlinge, Zwangsarbeiter_innen; später kamen die Krisen in den kommunistischen Ländern wie Ungarn, Tschechien und Polen dazu. Außerdem fanden chilenische Flüchtlinge und osteuropäische Jüd_innen in Österreich ihre erste Station für die weitere Flucht.⁵¹

Ein weiteres zentrales Kapitel österreichischer Geschichte ist jenes der „Gastarbeiter_innen“⁵². In den 1950er Jahren entstand in Österreich ein Arbeitskräfte mangel. In der Folge kam es zu Anwerbeabkommen, darunter auch zum Raab-Olah-Abkommen (1961): Ziel war es, Gastarbeiter_innen als Arbeitskräfte, die für die heimische Wirtschaft gebraucht wurden, nach Österreich zu holen. Die zentrale Idee beim Abkommen zwischen Bundeswirtschaftskammer und Österreichischem Gewerkschaftsbund (ÖGB) war der Leih- beziehungsweise der Gästestatus der Arbeiter_innen: Sie sollten nur auf bestimmte Zeit in Österreich arbeiten. Das beinhaltete auch die Pflicht, Steuern zu zahlen, ließ im Gegenzug aber keine Ansprüche, zum Beispiel auf Sozialleistungen, zu. Vor allem durch jene Abkommen mit der Türkei im Jahre 1964 und 1966 mit Jugoslawien brachten temporäre Arbeitskräfte nach Österreich. Die meisten von ihnen waren junge Männer ohne Familien, die kurzzeitig eingesetzt werden und dann wieder in ihre

49 Vgl. Bauer, Zuwanderung nach Österreich (2008). Online unter: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/zuwanderung_nach_oesterreich_studie2008_oegpp.pdf (Stand: 12.10.2015).

50 Unter dem Sammelbegriff der „Displaced Persons“ (kurz DPs) wurden Ende des Zweiten Weltkriegs all jene ausländischen Zivilpersonen zusammengefasst, die sich durch Kriegseinwirkung an Orten außerhalb ihrer Heimat aufhielten. Hierzu zählten vornehmlich ehemalige Zwangsarbeiter, KZ-Häftlinge, Kriegsgefangene und andere Arbeitskräfte, die teils freiwillig, teils unfreiwillig während der Kriegsjahre nach Deutschland gekommen waren. Vgl. Wetzel, Juliane: Displaced Persons (DPs). Online unter: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Displaced_Persons_%28DPs%29 (Stand: 7.2.2016).

51 Vgl. Bauer, Zuwanderung nach Österreich (2008). Online unter: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/zuwanderung_nach_oesterreich_studie2008_oegpp.pdf (Stand: 12.10.2015).

52 Anfänglich existierte auch die Bezeichnung „Fremdarbeiter“, ein Terminus, der in der Kontinuität des Nationalsozialismus steht. Vgl. Hetfleisch, Gerhard: Einwanderungsland Tirol. Kurze Geschichte der Migration in Tirol 1945 bis 2013. In: Tiroler Chronist. Fachblatt von und für Chronisten in Nord-, Süd- und Osttirol, Nr. 133. Innsbruck 2014, 8–11, hier 8.

ursprüngliche Heimat zurückkehren sollten. Über diese Abkommen kamen zwischen 1961 und 1974 ca. 265.000 Menschen nach Österreich.

Die Idee des Gastarbeitersystems funktionierte jedoch nicht wie ursprünglich geplant, denn ein Teil der Arbeiter_innen (inklusive der Familienzuzüge) ließ sich dauerhaft in Österreich nieder und wurde ein relevanter Bestandteil dieser Gesellschaft. Erst durch die Erdölkrisse in den 1970er Jahren kam es zu einem verstärkten Wettbewerb.⁵³ Die Folge war ein Anwerbestopp und die Rückkehr vieler Migrant_innen in ihre Heimatländer. Parallel dazu wurde laut dem Historiker Ljubomir Bratic das „Herz des Rassismus“⁵⁴ in Österreich eingeführt: das *Ausländerbeschäftigungsgesetz*, das österreichische Beschäftigte am Arbeitsmarkt einen Vorrang gab und somit die rechtliche Basis für die Bevorzugung der heimischen Arbeiter_innen bildete. Zusätzlich bildete das *Fremdenpolizeigesetz* die juristische Grundlage für die Regelung des Aufenthalts von Ausländer_innen. Dieses Gesetz baute auf der aus dem Nationalsozialismus stammenden *Ausländerpolizeiverordnung* von 1938 auf. Beide Gesetze waren juristische Werkzeuge der staatlichen Behörden, die Migrant_innen ihre rechtlose Sonderstellung spüren ließen. Bratic schreibt treffend, dass das damalige Recht keine Position für Ausländer⁵⁵ vorgesehen habe.⁵⁶ Die Anwesenheit von *Fremden* war für das österreichische Volk demnach eine permanente und nicht einzuschätzende Bedrohung. Diese Vorstellung wirkte sich auf die soziale, politische und ökonomische Realität aus, indem es zu gesetzlichen Regulierungen kam – diese sollten das Handeln der Fremden zu einem einschätzbareren Risiko machen. Durch alle staatlichen Institutionen und Parteien hindurch war der Schutz des Inländer, der Inländerin gegenüber dem Ausländer, der Ausländerin das vorrangige Ziel. Von der Sozialdemokratie über den ÖGB bis hin zur Kommunistischen Partei Österreichs (KPÖ) war die rassistische Ausschließungspolitik somit gesellschaftliche Normalität.⁵⁷ Unter Bruno Kreisky kam es schließlich zur größten Vertreibung von Migrant_innen aus einem Staat im Nachkriegseuropa. Parallel dazu gab es eine diskursive Verschiebung: Es wurde nicht mehr von Gastarbeitern gesprochen, sondern von Ausländern:

53 Vgl. Ebd.

54 Vgl. Bratic, Politischer Antirassismus, 166.

55 Mit „Ausländer“ war damals (wie auch heute) eine Person gemeint, die nicht eingebürgert wurde. Es ist nicht von Bedeutung, wie lange jemand hier gelebt hat und ob diese Person hier geboren ist. Das angewendete Recht nennt sich *jus sanguinis* und folgt der Logik der Abstammung (Abstammungsprinzip). Damit ist gemeint, dass die Staatsangehörigkeit nur an Nachkommen von Staatsbürger_innen des jeweiligen Landes (wie z. B. Österreich) sozusagen weitervererbt wird. Vgl. Moser, Anita: Die Kunst der Grenzüberschreitung. Postkoloniale Kritik im Spannungsfeld von Ästhetik und Politik. Bielefeld 2011, 82.

56 Vgl. Ebd., 144.

57 Vgl. Bratic, Politischer Antirassismus, 140.

„Diese Bezeichnung impliziert eine Nicht-Anerkennung des Status der Einwanderer. Außerdem verschwindet hinter dem neuen Begriff ‚Ausländer‘ das Wort ‚Arbeiter‘ und somit auch die Verbindung zu sozialen Leistungen. Die neue Vorstellung, die sich hier anbahnte, deutet eindeutig darauf hin, dass diese Menschen per ‚Herkunft‘ nicht dazu gehören.“⁵⁸

Nach 1989, dem Jahr des Falls der Berliner Mauer und des Zusammenbruchs der Sowjetunion, kam es in Österreich zur Verschärfung des Asylrechts von Seiten der SPÖ-ÖVP-Bundesregierung. Der Aufstieg der rechtsextremen⁵⁹ FPÖ unter Jörg Haider führte zu einem Ausländerdiskurs, der durch rassistische Normalität in Zeiten von Ausländervolksbegehren und Franz Fuchs⁶⁰ geprägt war. Zwar gab es restriktivere gesetzliche Bestimmungen gegenüber Ausländer_innen sowie militärische Überwachungen der Grenzen zu Ungarn und zur damaligen Tschechoslowakei, doch aufgrund der Kriegssituation im damaligen Jugoslawien (und später im Kosovo) gelangten verstärkt Flüchtlinge nach Österreich. Nach dem Jahr 2000 veränderte sich die Situation dahingehend, dass zunehmend Flüchtlinge aus außereuropäischen Ländern wie zum Beispiel Afghanistan, Irak und in letzter Zeit Syrien nach Europa fliehen mussten. Das führte zu einer weiteren diskursiven Verschiebung: Es wurde neben dem Begriff „Ausländer“ jener des „Asylwerbers“ eingeführt und neu bewertet: Das „Asylproblem“ rückte in den Vordergrund. Migrations- und Sicherheitsdiskurse sind seither eng miteinander verbunden. Das gesellschaftliche Bild von Flüchtlingen ist geprägt von der Überzeugung, diese Menschen kämen nach Österreich, um den Staat auszunützen. Diese Vorstellung zeigt sich gegenwärtig unter anderem auch in Begriffen wie „Scheinasylannten“ und „Wirtschaftsflüchtlinge“.

Was dieser Ausschnitt aus der Migrationsgeschichte Österreichs zum Vorschein bringt, ist, dass Migration per se als eine Bedrohung von außen gedeutet wird – ungeachtet des Umstands, dass sie eine historische und gesellschaftliche Normalität darstellt.⁶¹ Migration bereitet gewissen Menschen Probleme, da sie den Mythos der Einheit von Nation, Kultur und Territorium konterkariert. Die Metaerzählung von der einheitlichen, natürlich gegebenen Nation wird durch Einwanderung irritiert, eindeutige, homogene Zugehörigkeiten und Identitäten

58 Ebd., 151.

59 In der Frage, ob die FPÖ eine rechtsextreme Partei ist, beziehe ich mich auf die Definition des Historikers Willibald Holzer. Vgl. O. A.: Ist die FPÖ rechtsextrem? Online unter: <http://www.stopptdierechten.at/think/warum-ist-er-rechts/> (Stand: 14.10.2015).

60 Franz Fuchs war ein österreichischer Terrorist und Bombenattentäter. Vgl. Wikipedia: Franz Fuchs. Online unter: [https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Fuchs_\(Attent%C3%A4ter\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Fuchs_(Attent%C3%A4ter)) (Stand: 15.10.2015).

61 Vgl. Yıldız, Erol/Hill, Marc: Einleitung. In: Yıldız/Hill, Nach der Migration, 9–18, hier 11.

erscheinen damit „sabotiert“. Der französische Philosoph Roland Barthes schrieb in seinem berühmten Werk „Mythen des Alltags“:

„Mythos leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die Erklärung ist, sondern eine Feststellung.“⁶²

Der Mythos der österreichischen Nation ist ein historisches Konstrukt. Aufgrund dessen kann man die Anstrengungen des Staates, Ausländer_innen auszuschließen, auch als Ausdruck des Bemühens deuten, die Einheit der Nation aufrechtzuerhalten. Doch laut dem Migrationsforscher August Gächter ist trotz dieser historischen und gegenwärtigen rassistischen Normalität der größte Akt des Widerstands von Migrant_innen und der Erfolg über der rassistischen Normalität jener, dass sie immer noch da sind.⁶³

Auch in Tirol haben sich nach 1945 kleinere Zentren der Migration herausgebildet. Verglichen mit anderen Bundesländern, zeichnet sich Tirol zwar durch eine eher geringe Industrialisierung aus, trotzdem gab es durch die damalige gute Wirtschaftslage, eine anhaltende Konjunktur in sämtlichen Wirtschaftszweigen, einen wachsenden Bedarf an Arbeitskräften für die lokale Wirtschaft. Das Raab-Olah-Abkommen konnte den unmittelbaren Arbeitskräftemangel vorerst lösen. Außerdem war es zugleich der Grundstein für die neuere Zuwanderung nach Tirol bis in die Gegenwart. Heute lassen sich manche Orte in Tirol als Hochburgen der Migration beschreiben, zum Beispiel Telfs (*Thöni Industriebetriebe*), Fulpmes (*Stubai Werkzeugindustrie*), Jenbach (*Jenbacher Werke*) und Hall (*Röhrenwerke*).

Bei den Zugewanderten handelte es sich auch in Tirol vorwiegend um junge Männer im Alter von zwanzig bis dreißig Jahren.⁶⁴ Bei vielen von ihnen änderte sich die ursprüngliche Intention, nur kurzzeitig in Österreich zu bleiben, um in einem absehbaren Zeitraum Geld zu verdienen. Das hatte zur Folge, dass Ehepartner_innen, Kinder sowie Verwandte nachgeholt wurden, denen zum Teil Bekannte und Freund_innen folgten. In diesem Zusammenhang spricht man von Kettenmigration, für die das soziale Kapital der Migrant_innen entscheidend ist. Dabei kann es durchaus dazu kommen, dass sich die ehemaligen Bewohner_innen aus dem einstigen Heimatort am selben Wohnort in der neuen Heimat ansiedeln, wie es zum Beispiel vielfach in Fulpmes der Fall ist. Während des Bürgerkriegs in Jugoslawien in den 1990er Jahren flohen zehntausende Flüchtlinge nach

62 Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Frankfurt am Main 1996, 131.

63 Vgl. Bratic, Politischer Antirassismus, 149.

64 Vgl. Hetfleisch, Einwanderungsland Tirol, 8.

Österreich. „Rund 5000 fanden Schutz in Tirol.“⁶⁵ Viele von den Flüchtlingen kamen bei Verwandten unter, sozusagen bei der Gastarbeiter_innengeneration der 1960er und 1970er Jahre.

Kennzeichnend für die Migration nach Österreich beziehungsweise die österreichische Migrationspolitik bis Ende der 1990er Jahre sind die fehlenden Integrationsmaßnahmen von staatlicher Seite. Unterstützung erhielten die Menschen vor allem über Selbsthilfestrukturen, sprich: Vereine oder ähnliche Netzwerke, die von anderen Migrant_innen initiiert worden waren. Diese neu geschaffenen Räume dienten als Hilfsnetze bei Wohnungssuche und sozialen Problemlagen sowie als Informationsdrehscheibe, zudem schufen sie Freizeitangebote.⁶⁶ Erst später, mit der allmählichen Aufgabe der „Lebenslüge, [...] kein Einwanderungsland“⁶⁷ zu sein, wurden von staatlicher Seite integrations- und sozialpolitische Maßnahmen entwickelt. Für die vorliegende Arbeit sind diese Neuerungen jedoch aufgrund des gewählten zeitlichen Fokus ebenso wenig relevant wie die weitere Migrationsgeschichte – beide Entwicklungen werden daher nicht weiter berücksichtigt.

2.4 Identität – ein umkämpftes Feld

„Identities are never completed, never finished; they are always in process of formation.“⁶⁸ Dieser Satz von Stuart Hall leitet über in die Thematik oder, besser gesagt, Problematik von Identität. Was macht die Identität eines Menschen aus? Haben wir eine oder mehrere Identitäten? Ist die Identität eines Menschen festgeschrieben oder verändert sie sich ständig? Und wofür steht Identität überhaupt?

In der Alltagssprache wird mit Identität meistens eine kulturelle – sprich: eine nationale Identität – verbunden: „Ich bin Österreicher.“ Doch in Tirol sind dann die meisten schon lieber Tiroler und in Innsbruck lieber Innsbrucker, als von einer ländlichen Gegend, zum Beispiel aus dem Pitztal, zu stammen. Hieran wird deutlich, dass Identität nichts Starres ist, sondern etwas, das situativ entsteht und sich ständig verändert. Außerdem gestaltet sich Identität auf der Grundlage vieler Faktoren: Regionalität, Geschlechtlichkeit, soziale Herkunft, Subkultur, sexuelle Orientierung, Interessen etc. Daher ist es schlüssiger, von Identitäten anstatt von Identität zu sprechen.

65 Ebd., 10.

66 Ebd.

67 Vgl. Bade, Homo Migrans.

68 Hall, Stuart: Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: King, Anthony D. (Hg.): Culture, Globalization and the World-System. London 1991. 47.

Eine Besonderheit des Begriffs „Identität“ ist der Umstand, dass im Alltag ein anderes Verständnis von Identität vorherrscht als zum Beispiel in den Sozial- und Kulturwissenschaften. An dieser Stelle ist die Unterscheidung des Soziologen Roger Brubaker hilfreich: Mit Bezug auf Pierre Bourdieu stellt er fest, dass viele Schlüsselbegriffe der Geisteswissenschaften gleichzeitig Kategorien der gesellschaftlichen und politischen Praxis sowie der Analyse sind. So werden Begriffe wie „Nation“, „Kultur“ und auch „Identität“ sowohl in den Sozial- und Kulturwissenschaften als auch im Alltag verwendet. Menschen sprechen etwa von „unserer Kultur“ – und im Subtext von der Kultur der *Anderen*. Ihre Identität begreifen sie zum Beispiel national als österreichisch beziehungsweise regional als *tirolerisch*, aber trotzdem sind sie in größere nationale Konstrukte eingebunden. Sie verwenden diese Kategorien also, um alltägliche Situationen zu deuten und diese für sich begreifbar zu machen. Anders als in den Sozial- und Kulturwissenschaften, wo diese Kategorien in einem erfahrungsfernen Sinn definiert und gebraucht werden, sind sie hier unmittelbarer Teil der menschlichen Erfahrung:

„Auch Identität ist Praxis- und Analysekategorie zugleich. Als Praxiskategorie wird sie von ‚Laien‘-Akteuren in manchen (nicht allen!) Alltagssituationen benutzt, um sich selbst, die eigenen Handlungen begreifbar zu machen, um zu klären, was diese Akteure mit anderen gemeinsam haben und was nicht.“⁶⁹

Der häufige Gebrauch von „Identität“ liegt wohl daran, dass dieser Begriff ein anthropogenes, also menschheitsgeschichtliches Grundmuster beinhaltet. Über unsere persönlich definierte Identität sind wir immer auch Teil einer kollektiven Identität. Der Kulturwissenschaftler Wolfgang Kaschuba sieht darin den Wunsch, sich als soziales Wesen in den Zusammenhang mit seiner Umwelt einzufügen, als soziales Wesen Teil von etwas Größeren zu sein, um Übereinstimmung mit, aber auch Abgrenzung zu anderen erlangen.⁷⁰ Wenn ich mich als Teil einer bestimmten Gruppe sehe, grenze ich mich zugleich auch von anderen Gruppen ab. Zugleich können auch andere Elemente zu meiner Identität beitragen und diese mit konstruieren. Hier betone ich den konstruktivistischen Gehalt von Identität, wie er schon im Eingangszitat von Stuart Hall zum Ausdruck kommt: Identitäten sind nichts Fixes, sie sind etwas Fließendes und Multiples und somit antiessenzialistisch zu begreifen. Doch Roger Brubaker hält dieser Sichtweise entgegen:

69 Brubaker, Roger: Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007, 52.

70 Vgl. Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. 4., aktualisierte Auflage München 2012, 134.

„Wenn man Identität überall antrifft, ist sie nirgends. Wenn sie fließend ist, wie ist dann zu erklären, dass sich ein Selbstverständnis verhärtet, erstarrt und herauskristallisiert? Wenn sie konstruiert ist, wie können wir dann die zuweilen zwanghafte Kraft von außen kommender Identifikation erklären? Wenn sie multipel ist, wie verstehen wir dann die grauenhafte Singularität, die von Politikern häufig erstrebt – und manchmal auch erreicht – wird, wenn sie versuchen, aus bloßen Kategorien einheitliche und geschlossene Gruppen zu machen?“⁷¹

Die zentrale Frage ist, wie wir mit so einem weichen Identitätsbegriff gegen die Härten der alltäglichen Identitätspolitiken gewappnet sein können. Wäre es vielleicht überhaupt besser, auf diese Kategorie zu verzichten? Stuart Hall sieht die Aufgabe darin, Identität neu zu denken, und argumentiert gegen den Verzicht des Begriffs: Dieser sei notwendig, um bestimmte Schlüsselfragen zu stellen.⁷² Problematisch ist das Spannungsfeld, in dem Identität heute verwendet wird, sowohl mit Blick auf extreme, monoidentitäre Auslegungen als auch auf fluide, sich im Wandel verstehende identitäre Konzepte. Es geht mir in meiner Arbeit darum zu untersuchen, was sich hinter Identität versteckt, was zu deren Bildung beiträgt und welche Formen der Identifikationen – Selbst- und Fremdidentifikation – sowie Kategorisierungen hineinspielen. Was bedeutet Identität im gesellschaftlichen Spannungsfeld von Migration?

Festzuhalten ist, dass der Begriff „Identität“ kritisch zu betrachten und zu gebrauchen ist. Das heißt, auch darauf zu schauen, welche Spannungen sich darunter verbergen. Es gilt, den Fokus auf ein differenzierteres Bild der Möglichkeiten zu legen, die durch bestimmte Affinitäten und Zugehörigkeiten, bestimmte Gemeinsamkeiten und Verbindungen, bestimmte Geschichten und Selbstverständnisse, bestimmte Probleme und Nöte entstehen.⁷³

2.5 Ethnizität – Rasse – Nation: soziale Konstrukte und deren Wirksamkeit

Vorweg gesagt, handelt es sich bei allen drei Begriffen um Konstruktionen „vorstellter Gemeinschaften“, die als solche zwar bereits dekonstruiert worden sind, deren gesellschaftliche Wirksamkeit jedoch ungebrochen ist. Alltägliche und mediale Zuschreibungen und Interpretationen von ethnischen Konflikten, „rassischen“ Unruhen und nationalen Befreiungskämpfen halten diese Konzepte weiter

71 Brubaker, Ethnizität ohne Gruppen, 47.

72 Vgl. Hall, Stuart: Wer braucht Identität? In: Koivisto, Juha/Merkens, Andreas: Ausgewählte Schriften, Bd. 4. Ideologie. Identität, Repräsentation. Hamburg 2004, 167–187, hier 68.

73 Vgl. Brubaker, Ethnizität ohne Gruppen, 95.

aufrecht. Doch worüber sprechen wir, wenn wir die Begriffe „Ethnizität“, *Rasse* und „Nation“ verwenden? Die Problematisierung von Ethnizität erfolgte zum Teil in älteren Begriffen wie „Nation“ und *Rasse*. Die bekannteste Auseinandersetzung mit Nation dürfte das Buch „Die Erfindung der Nation“ des Politikwissenschaftlers Benedict Anderson sein. Er beschreibt dort die historischen Umstände, die zur modernen Nationenbildung geführt haben, und die damit verbundene Vorstellung, zu einer bestimmten Nation zu gehören. Diese Idee bezeichnet er als „imagined community“⁷⁴, eine geglaubte Gemeinschaft im Sinne von Max Weber.⁷⁵

Der Begriff der *Rasse* ist eine Erfindung des europäischen Kolonialismus. Durch den Kolonialismus sind Menschengruppen in *Rassen* zusammengefasst worden, denen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben wurden. Diesem Konzept liegt eine biologische Unterscheidung und Einteilung der Menschen in verschiedene Gruppen zugrunde: Zivilisierte europäische *Rassen* stehen den unterentwickelten afrikanischen *Rassen* gegenüber. Durch die Vorstellung von weniger zivilisierten Gebieten, in denen rückständige *Rassen* beheimatet wären, schien es für Europa gerechtfertigt, diese Gegenden unter dem Deckmantel von Kultur und Zivilisation zu „kolonisieren“. Durch die Hierarchisierung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen zueinander kam es zur Formierung des Rassismus.⁷⁶

Das Wort „Ethnizität“ stammt ursprünglich vom griechischen Wort *ethnos* ab, welches so viel wie „Volk“ bedeutet, manchmal wird es auch mit „Gesellschaft“ oder „Volk“ übersetzt.⁷⁷ Gegenwärtig wird der Begriff „Ethnizität“ synonym mit „Identität einer ethnischen Gruppe“ verwendet. Prinzipiell sind zwei wesentliche Punkte anzumerken: Erstens gibt es keine allgemein gültige Definition von Ethnizität; und zweitens existieren zwei verschiedene Zugänge zum Verständnis von Ethnie und folglich Ethnizität. Auf der einen Seite trifft man auf die Primordialisten beziehungsweise Objektivisten, die versuchen, Ethnien über objektive Merkmale wie (imaginäre) Blutsbande, *Rasse* (äußeres Erscheinungsbild), Sprache, regionale Zugehörigkeit, Religion und Tradition einzuordnen. Diese Kriterien führen zur Entwicklung primodialer Bindung, das heißt ursprüngliche, von frühesten

⁷⁴ Vgl. Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. 3. Auflage Frankfurt am Main/New York 2005.

⁷⁵ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972 (1. Auflage 1921), 237.

⁷⁶ Vgl. Arndt, Susan: Rassen gibt es nicht, wohl aber die symbolische Ordnung von Rasse. Der Racial Turn als Gegennarrativ zur Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus. In: Arndt, Susan/Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Mythen, Masken, Subjekte. Münster 2009, 340–362, hier 341.

⁷⁷ Schubert, Klaus/Klein Martina: Ethnizität. In: Das Politiklexikon. 5. Auflage (2011). Online unter: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17421/ethnizitaet/> (Stand: 3.11.2015).

Kindheit vermittelte Gefühle der Zugehörigkeit. In dieser Tradition steht zum Beispiel der Kulturanthropologe Clifford Geertz, der Primordialität synonym mit Ethnizität verwendet:

„By a primordial attachment is meant one that stems from the givens or, more precisely, as culture is inevitably involved in such matters, the assumed givens – of social existence: immediate contiguity and kin connection mainly, but beyond them the givenness that stems from being born into a particular religious community, speaking a particular language, or even a dialect of a language, and following particular social practices.“⁷⁸

Geertz argumentiert damit, dass die oben genannten Kriterien Grundlage für primordiale Bindungen seien; zugleich betont er, dass es sich bei ethnischer Verbundenheit um ein subjektives Gefühl handle. Er spricht damit auch subjektivistische Zugänge zu Ethnizität an – ohne jedoch die Diskrepanz zur an sich objektivistischen Position aufzulösen.⁷⁹

Auf der anderen Seite, neben den Primordialisten/Objektivisten, argumentieren die Konstruktivisten oder auch Subjektivisten in Bezug auf die Herausbildung von Ethnien damit, dass diesen Prozessen subjektive Vorstellungen und soziale Entwicklungen zugrunde liegen würden.⁸⁰ Eine der frühesten Definitionen von „Ethnie“ findet sich bei Max Weber. Er betont den konstruktivistischen Charakter von Ethnien und beschreibt den subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft, den die jeweilige Menschengruppe hege: aufgrund von Ähnlichkeiten des äußeren Habitus und bestimmter Sitten sowie aufgrund gemeinsamer Erinnerungen, die mit der Kolonisationsgeschichte und Wanderungsbewegungen zusammenhängen. Weber macht sich für eine geglaubte gemeinsame Abstammung stark, unabhängig von einer objektiv real existierenden Abstammungsgemeinschaft, wie er es nennt.⁸¹

Ethnizität ist bei Weber keine *a priori* gegebene soziale Tatsache, sondern er versteht Ethnisierung als sozialen Konstruktionsprozess, in welchem sich die Vorstellungen einer geglaubten gemeinsamen Abstammung, Geschichte und Kultur entwickeln und festsetzen. Er hebt also die subjektivistischen und konstruktivistischen Elemente der Ethnizitätsbildung hervor und betrachtet sie als eine Reaktion

78 Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York 1973, 259.

79 Vgl. Legrand, Philipp: Ethnizitäts-Kontroverse – zwischen konstruierter Objektivität und subjektivem Konstrukt. In: *Kritiknetz. Ideologiekritik, Antisemitismus, Faschismus*. Internetzeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft (2008). Online unter: <http://d-nb.info/1010051989/34> (Stand: 29.12.2015).

80 Ebd.

81 Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 23.

auf das Umfeld, die jederzeit möglich sei. Es kristallisieren sich dabei vier Formen von Ethnisierung heraus:

- Ethnisierung als Zuweisung einer kollektiven Identität an Migrant_innen und Minderheiten,
- Ethnisierung als Reaktion auf die Erfahrung ökonomischer Ungleichbehandlung,
- Ethnisierung als Reaktion auf politische Diskriminierung sowie
- Ethnisierung als Reaktion auf Prozesse der sozialräumlichen Segregation und Konzentration von Einwanderergruppen.⁸²

Ein weiterer wichtiger Theoretiker, der sich mit Ethnizität auseinandersetzt, ist der bereits erwähnte Soziologe Roger Brubaker, der in der Tradition von Max Weber steht. Brubaker kritisiert den „Gruppismus“ der volkstümlichen Soziologie. Unter „Gruppismus“ versteht er die Tendenz in den verschiedenen Disziplinen der Sozial- und Kulturwissenschaften, einzelne, abgegrenzte Gruppen als von vornherein gegeben zu verstehen, den Begriff der Gruppe damit implizit vorauszusetzen, also:

„[...] Gruppen zu verdinglichen und von Serben, Kroaten, Muslimen und Albanern im ehemaligen Jugoslawien, Katholiken und Protestanten in Nordirland, Juden und Palästinensern in Israel und den besetzten Gebieten, Türken und Kurden in der Türkei oder Schwarzen und Weißen, Asiaten, Hispanoamerikanern und Ureinwohnern in den Vereinigten Staaten zu sprechen.“⁸³

Brubakers zentraler Kritikpunkt ist der, dass der Begriff „Gruppe“ dabei kaum analysiert wird – eine Aufgabe, der er sich daraufhin selbst widmet, da bei der Untersuchung von Ethnizität, *Rasse* und nationaler Identität beziehungsweise der damit zusammenhängenden Konflikte die Existenz von Gruppen primär erscheint. Obwohl Gruppen als reale, substantielle Dinge-in-der-Welt infrage gestellt worden sind, sei die Orientierung daran noch allgegenwärtig. Aus diesen Überlegungen heraus hat Roger Brubaker den Begriff der Ethnizität neu überdacht, ohne dabei auf eine einheitliche Definition abzuzielen. Er plädiert für eine Abkehr vom Gruppismus, wobei auch Begriffe wie *Rasse* und „Nation“ nicht als Wesen, Dinge, Gebilde, Organismen oder Kollektivsubjekte konzeptualisiert werden sollen; stattdessen schlägt er eine relationale, prozessuale, dynamische, wechselvolle An-

82 Hormel, Ulrike/Scherr, Albert: Was heißt „Ethnien“ und „ethnische Konflikte“ in der modernen Gesellschaft? In: Groenemeyer, Axel/Mansel, Jürgen (Hg.): Die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Opladen 2003, 47–68, hier 61.

83 Brubaker, Ethnizität ohne Gruppen, 17.

näherung an Ethnizität vor: ein Verständnis von Ethnizität als situatives Handeln, kulturelle Redensarten, kognitive Schemata, diskursive Deutungsmuster, organisatorische Routinen, institutionelle Formen, politische Projekte und zufällige Ereignisse. Es sei zentral, so Brubaker, soziale Prozesse wie Ethnisierung, Rassifizierung und Nationalisierung als politische, soziale, kulturelle und psychologische Prozesse zu begreifen, sich abzugrenzen von der Kategorie „Gruppe“ und stattdessen das Zusammengehörigkeitsgefühl „groupness“ zu analysieren.⁸⁴

Brubaker versteht Ethnien als gedacht und gemacht: Ethnizität ist für ihn ein kognitives Phänomen, eine bestimmte Weise, die Welt anzusehen. Kritiker_innen des soziologischen Gruppismus (wozu er sich zählt), würden daher nicht fragen: Was ist eine Ethnie? Sondern: Wie, wann und warum wird ethnisierend gedeutet? Wie, wann und warum interpretieren Menschen gesellschaftliche Erfahrungen nach rassischen, ethnischen oder nationalen Gesichtspunkten? Diese Sichtweise soll nicht nur einen analytischen Gruppismus vermeiden, indem man ethnischen Gruppen Eigenschaften, Interessen und Handlungen zuschreibt, sondern liefert auch „gewichtige Gründe dafür, Rasse, Ethnizität und Nationalismus gemeinsam zu behandeln statt als getrennte Teilbereiche.“⁸⁵

2.6 Der Kulturbegriff – Problem, Verständnis und Gebrauch

Das Thema „Migration“ wird oft im Zusammenhang mit dem Kulturbegriff verhandelt. In der Begegnung mit Menschen mit Migrationshintergrund sind wir häufig mit der Vorstellung konfrontiert, dass sich der/die *Andere* durch eine differente Kultur von uns unterscheide: Kultur gilt als das Entscheidungsmerkmal zur Differenzierung und wird verwendet, um Unterschiede zu betonen und diese zu bestätigen. Kultur wird hier oft als zweite Haut verstanden, als etwas Unveränderliches interpretiert, zur zentralen Abgrenzungsfolie erklärt.⁸⁶ Theodor W. Adorno bemerkte früh, dass Kultur einen anderen Begriff verdrängt hat: „Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch.“⁸⁷

Die Kulturalisierung der Migration, sprich: die Annäherung an dieses Thema vor allem unter dem Aspekt der Kultur, ist dahingehend problematisch, da sie ökonomische, soziale und politische Phänomene ausblendet und kulturalistische

84 Vgl. Ebd., 22.

85 Vgl. Ebd., 97.

86 Vgl. Hess, (Un-)Sichtbarmachung, 53.

87 Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Bd. 9. Frankfurt am Main 1986, 377.

Erklärungen an Bedeutung gewinnen. Sabine Hess sieht darin einen Gestaltwandel des Rassismus und schließt somit auch an Theodor W. Adorno an. Als Reaktion auf die postkoloniale Weltordnung und neuere Wanderungsbewegungen würden rassistische Diskurse vor allem in Bezug auf Migration auftauchen. Hess spricht hier von kulturalistischem oder differenzialistischem Rassismus, in welchem Kultur wie *Rasse* funktioniere, indem Kultur naturalisiert wird.⁸⁸ Das Kulturkonzept, welches sich dahinter verbirgt, ist ein holistisches, das Kultur es-senzialisiert: Kultur als ein in sich geschlossenes System, in welchem verschiedene Kulturen als klar voneinander abgrenzbare Entitäten konzipiert werden. Die Vorstellung der Nationalkultur bedient sich eben dieses Konzepts: Wir Österreicher handeln, denken und sprechen durch die Brille einer österreichischen Nationalkultur! Dabei ist diese Vorstellung von Kultur keine, auf die wir in der sozialen Realität treffen, da Menschen aufgrund verschiedenster Motivationen und kultureller Prägungen handeln; außerdem bedienen sie sich immer verschiedener kultureller Zeichen. Sie machen ihre Erfahrungen in einem Zwischenraum, in dem sich Kultur entwickelt. In der Begegnung von zwei Menschen verschiedener kultureller und identitärer Hintergründe, in diesem Zwischenraum, kommt es zu einem Austausch und es

„[...] verwischen sich teilweise die kulturell festgefügten Grenzen von innen und außen, von Sprachlichem und Adverbialem, von Bekanntem und Fremdem, und es entsteht ein spielerischer Austausch zwischen körperlichen, emotionalen und sprachlichen Äußerungen, die ein dichtes Feld von Bedeutungen und Symbolen als Ausdruck einer kulturell komplexen Beziehung erzeugen.“⁸⁹

In Abgrenzung zur holistischen Kulturtradition und in Anlehnung an die strukturalistisch-semiotische Kulturkonzeption wird Kultur in dieser Tradition als Konglomerat symbolischer Strukturen und symbolischer Ordnungen,

„[...] als unüberschreitbare Voraussetzungen, als Bedingungen verstanden, die vorgeben, welche Ereignisse, welche Formen des Subjekts, welche Handlungs- und Diskurspraktiken möglich sind: sie erscheinen als Sinnmuster, die den Möglichkeitsspielraum von Sinnzuschreibungen in einzelnen Situationen durch die einzelnen Individuen bestimmen. Als Strukturen können die symbolischen Ordnungen eine historisch-

88 Vgl. Hess, (Un-)Sichtbarmachung, 53.

89 Nadig, Maya: Interkulturalität im Prozeß. Ethnopsychoanalyse und Feldforschung als methodischer und theoretischer Übergangsraum. In: Lahme-Gronostaj, Hildegard/Leuzinger-Bohleber, Marianne (Hg.): Identität und Differenz. Zur Psychoanalyse der Geschlechterverhältnisse in der Spätmoderne. Wiesbaden 2000, 87–101, hier 97.

spezifisch distinkte Form besitzen, aber im Zeitraum ihrer historischen Wirksamkeit stellen sie bestimmte Unterscheidungsmuster auf Dauer [...].“⁹⁰

Homi K. Bhabha erstellt das kulturelle Konzept des *Dritten Raums*, eines Ortes der Hybridität, an dem Kultur und Identität zusammenfließen und Subjekte sich in stetiger Auseinandersetzung mit traditionellen und sich ändernden Ordnungs- und Wertesystemen befinden. Dieses Konzept des *Dritten Raumes* kommt meiner Vorstellung, wie Kulturkontakt entsteht und Kultur immer wieder neu verhandelt wird, am nächsten. Es geht mir um diesen hybriden Raum, einen Schwellenraum zwischen verschiedenen Identitätsbestimmungen, einen Raum für das „Dazwischen“, der jene Phänomene beschreibt, die immer an der Grenze zu etwas Neuem sind:

„Eben jener Dritte Raum konstituiert, obwohl ‚in sich‘ nicht repräsentierbar, die diskursiven Bedingungen der Äußerung, die dafür sorgen, daß [sic] die Bedeutung und die Symbole von Kultur nicht von allem Anfang an einheitlich und festgelegt sind und daß [sic] selbst ein und dieselben Zeichen neu belegt, übersetzt, rehistorisiert und gelesen werden können.“⁹¹

Hier knüpfen wir wieder an den Begriff der Identität an. Homi K. Bhabha versteht Identität als Hybrid, als etwas, das in der Folge eine neue Kultur formt. Als Beispiel zieht Bhabha Franz Fanon und seine Beschäftigung mit dem algerischen Unabhängigkeitskampf gegen Frankreich heran: Die für ihre Befreiung kämpfenden Algerier hätten Kontinuitäten und Konstanten der nationalistischen Tradition zerstört, die ein Schutzmutter gegen die koloniale Unterwerfung bot – durch die neue Freiheit biete sich ihnen die Möglichkeit, ihre Identität in einer diskontinuierlichen, intertextuellen Zeitlichkeit der kulturellen Differenz neu zu verhandeln und zu übersetzen. Bhabha schreibt, dass das „Volk“ nun selbst das Prinzip der „dialektischen Reorganisation“ sei und eine Kultur entwickle, die verschiedene Elemente beinhaltet. Das ursprünglich Nationale werde in moderne westliche Formen der Informationstechnologie, Sprache, Kleidung übersetzt.⁹² Kultur wird hier als Raum verstanden, in welchem sich verschiedene Elemente jenseits von Exotik und nationalen Stereotypen zu etwas Neuem verbinden. Kultur als Hybrid

90 Reckwitz, Andreas: Die Kontingenzerperspektive der Kultur. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Reckwitz, Andreas: *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*. Bielefeld 2008, 15–46, hier 39.

91 Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2011, 57.

92 Vgl. Ebd.

aufzufassen, richtet sich gegen einen holistischen Kulturbegriff und gegen Binariäten: wo sich Kulturen gegenüberstehen und über Differenz definieren. Denn gerade im Alltag wird die Vermischung von verschiedenen kulturellen Praktiken sichtbar. Wir leben in einer Zeit, in der Kultur, Identität und Ortsgebundenheit von ethnischen und regionalen Gruppen und Milieus ein zentrales Thema der Kulturwissenschaften ist.⁹³ Deshalb ist der *Dritte Raum* ein Ort des kulturellen Pluralismus, der ständig neue Identitäten hervorbringt und ein Kulturverständnis jenseits von Holismus und Essenzialismus ermöglicht.

Klassische Kulturverständnisse aufzubrechen und Kultur als etwas sich stetig Veränderndes, nicht Dauerhaftes zu begreifen, bedeutet auch, den Subkulturbegriff zu hinterfragen. Denn in dieser Arbeit ist der Fokus auf eine Gruppe gerichtet, die im klassisch soziologischen Sinn einer Subkultur zugeordnet wird. Die Szene bediente sich der Elemente von Hip-Hop, Modern Dance und Dancefloormusic. Streetdance wird als Praktik, die sich von bürgerlicher Hochkultur und Volkskultur abgrenzt, als alternative Tanzform im Bereich der Subkultur verortet. Der Begriff der Subkultur markiert einen Wechsel, einen Übergang von etwas Altem zu etwas Neuem. Dabei wird „Sub“ in Verbindung mit Kultur traditionell verwendet, um Gruppen zu benennen, die Gemeinsames teilen und Teil einer konkreten Gesellschaft sind, die sich durch

„Institutionen, Bräuchen, Werkzeugen, Normen, Wertordnungssystemen, Präferenzen, Bedürfnissen usw. in einem wesentlichen Ausmaß von den herrschenden Institutionen etc. der jeweiligen Gesamtgesellschaft unterscheidet.“⁹⁴

In diesem Verständnis von Subkultur werden dem Begriff all jene Gruppen zugeordnet, die sich von der hegemonialen Kultur abgrenzen. Darunter fallen sowohl ethnische als auch religiöse Gruppen sowie Jugendkulturen.⁹⁵ Das analytische Konzept der Subkultur gilt heute jedoch als überholt, und der Begriff muss kritisch betrachtet werden, zumal das Wort „sub“ so viel wie „unten“ bedeutet: Wo ein „Unten“, da auch ein herrschendes „Oben“, „sub“ kann also nur relational und in Abhängigkeit zu einer herrschenden Ordnung gedacht werden. Schon der Ethnograf Hermann Tertilt kritisiert 1996 in seiner Studie „Turkish Power Boys“ den Subkulturbegriff. Problematisch sieht er die unscharfe Beziehung zwischen

93 Vgl. Nadig, Interkulturalität, 97.

94 Schwendter, Rolf: Theorie der Subkultur. 4. Auflage Hamburg 1993, 11.

95 Schwendter merkt an, dass in deutschsprachigen Ländern der Begriff „Kultur“ oft in Verbindung mit Kunst und Wissenschaft steht. Also wird folglich Subkultur vorneweg z. B. als Underground-Musik verstanden. Vgl. Schwendter, Theorie der Subkultur, 10.

Gesamt- und Teilkultur und die abwertende Bedeutung des Begriffs als Klassifizierungsmodell abweichenden Verhaltens.⁹⁶

Die Postkoloniale Theoretiker_in Rupa Huq betont: „subculture has in many ways come of age.“⁹⁷ Sie kritisiert, dass Subkultur ein *Weißes*, heterosexuelles, männliches Konzept sei, das vorwiegend männliche Räume untersucht und Frauen als Nebendarstellerinnen porträtiert. Als Beispiel führt sie Untersuchungen zur Skinhead- und Punk-Kultur an, in welchen auch Frauen gegen herrschende Vorstellungen rebellierten: „Female skinhead and punks may, she claims, be rebelling against the mainstream culture of femininity.“⁹⁸ Doch in den Untersuchungen werden vor allem männliche Positionen beschrieben: „within the subculture itself traditional gender divisions are still in place.“⁹⁹ Frauen werden über die Sichtweise der Männer dargestellt. Ich fordere daher einen Kulturbegriff zu entwickeln, der die Praktiken einer Gruppe nicht als Abweichung von einer herrschenden Ordnung konstruiert, sondern die Akteur_innen als eigenständige Individuen darstellt.

Es geht mir an Anlehnung an dieses Konzept auch in dieser Arbeit nicht darum, die von mir fokussierte Gruppe als *anders* darzustellen. Stattdessen möchte ich aufzeigen, wie verschiedene Einflüsse auf Kulturen wirken und wie sich Ähnlichkeiten sowie Gemeinsamkeiten entwickeln – dass Menschen nicht immer eindeutig zuordenbar sind: Sie stehen nicht unten und auch nicht oben, sondern auf derselben Ebene wie die Vertreter_innen vorherrschender bzw. dominanter kultureller Positionen; vor allem aber sind sie im ständigen Austausch untereinander.

96 Vgl. Tertilt, Hermann: Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt 1996, 173.

97 Huq, Rupa: Beyond Subculture: Pop, Youth and Identity in a Postcolonial World. London 2007, 9.

98 Ebd., 11f.

99 Ebd., 11f.

3. Erfahren – erzählen – verstehen

3.1 Historisch arbeiten – biografisch forschen

Die Kulturwissenschaft Europäische Ethnologie und ihre verwandten Disziplinen werden vor allem mit dem Konzept der Feldforschung samt teilnehmender Beobachtung und ethnografischer Praxis an gegenwartsbezogenen Themen in Verbindung gebracht. „Doch Kultur hat immer auch eine historische Dimension, die gleichberechtigt neben der gegenwartsbezogenen steht.“¹⁰⁰ Sowohl in gegenwartsbezogenen Arbeiten als auch in historischen Forschungen ist die Auslegung des Fachs als eine historisch argumentierende Gegenwartswissenschaft zentral.¹⁰¹ Egal ob sich das Fach mit der Vergangenheit oder der Gegenwart auseinandersetzt – insgesamt geht es „um die empirisch fundierte, mikroperspektivistische sowie akteurs- und praxiszentrierte Untersuchung kultureller Prozesse und Konstellationen in Geschichte und Gegenwart.“¹⁰²

In meiner Arbeit geht es um eine ehemalige Tanzgruppe, damals Jugendliche, heute erwachsene Menschen. Im Fokus steht ein prägender Teil ihrer Biografie, ihrer Jugend, eine vergangene Zeit, welche aus heutiger Sicht beleuchtet wird. Die Arbeit rekonstruiert die Vergangenheit dieser Jugendlichen und stellt somit Geschichte her: „Rekonstruktionen und Konstruktionen fallen demnach in eins.“¹⁰³ Es handelt sich dabei nicht um eine einzelne Geschichte, sondern um verschiedene Geschichten, die mir die ehemaligen Jugendlichen erzählt und die ihr Bewusstsein geprägt haben. Es sind verschiedene Wirklichkeiten, die nebeneinander stehen und von gleichrangiger Bedeutung sind. Doch damit gehen methodische und epistemologische Probleme einher, die in diesem Kapitel vertiefend behandelt werden. Schon unser Blick auf die Vergangenheit ist durch die Vorstellung von linearer Zeitlichkeit bestimmt. „In unserer Vorstellung von Zeitlichkeit bewegt sich die Zeit nach vorne, und wenn wir Geschichte aufsuchen, blicken wir zurück.“¹⁰⁴ Wir schauen vom Jetzt in die Vergangenheit, oft auch, um

100 Bischoff, Christina/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter: historisch und biografisch forschen: archivalische und lebensgeschichtliche Quellen. Bern 2014, 159.

101 Vgl. Kaschuba, Einführung, 85.

102 Wietschorke, Jens: Historische Kulturanalyse. In: Bischoff, Christina/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, 160–176, hier 160.

103 Keller-Drescher, Lioba: Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit – Zur (Re-) Konstruktion von Wissensordnungen. In: Hartmann, Andreas/Meyer, Silke/Mohrmann, Ruth-E.: Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Münster 2007, 57–68, hier 58.

104 Vgl. Schneider, Ingo: Themenfelder und Positionen der Europäischen Ethnologie. Unveröff. Skriptum, Universität Innsbruck o. J., 117.

die Gegenwart besser zu verstehen. Dieser Blick in die Vergangenheit ermöglicht uns zu sehen, wie das Erlebte das heutige Bewusstsein prägt und wie das Damals jetzt erzählt wird.

3.2 Gemeinsam erinnern – kollektives Gedächtnis

Der französische Philosoph Maurice Halbwachs führte den Begriff des kollektiven Gedächtnisses ein. Darunter wird das auf lange Zeit angelegte Gedächtnis einer Körperschaft oder Gruppe verstanden.¹⁰⁵ Der Mensch ist ein soziales Wesen, und unser individuelles Gedächtnis ist somit immer schon Teil größerer Zusammenhänge oder, wie es die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann ausdrückt: „Jedes ‚Ich‘ ist verknüpft mit einem *Wir*, woraus es wichtige Grundlagen seiner eigenen Identität bezieht.“¹⁰⁶ Das *Wir* ist wiederum Teil von vielen verschiedenen Bezugsguppen wie Familie, Ethnie, Geschlecht oder Nation. Das Gruppen- oder Kollektivgedächtnis wird unter verschiedenen Begriffen wie „kollektive Identität“, „kollektives Bewusstsein“ oder „Gedächtnis“ diskutiert. Ein wichtiger Unterschied zwischen sozialem und kollektivem Gedächtnis besteht in der Dauer der Erinnerungen: Das kollektive Gedächtnis existiert im Gegensatz zum sozialen über einen längeren Zeitraum, ein Umstand, der mit der Verschiedenheit der jeweiligen Gedächtnismethoden zusammenhängt. So ist das Medium des sozialen Gedächtnisses das Gespräch, das vom kommunikativen Austausch lebt.¹⁰⁷ Die Medien des kollektiven Gedächtnisses sind viel stärker geformt, da dieses „die Ereignisse aus einer einzigen, interessierten Perspektive [sieht]; keine Mehrdeutigkeit [duldet]; die Ereignisse auf mythische Archetypen [reduziert].“¹⁰⁸ Diese mentalen Bilder werden zu Ikonen, Erzählungen und Mythen, sie überzeugen und wirken auf affektiver Ebene. Vom kollektiven Gedächtnis unterscheidet Assmann im Weiteren noch das kulturelle Gedächtnis, welches ebenfalls langfristig angelegt ist und auf Institutionen wie zum Beispiel Museen beruht.¹⁰⁹

105 Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Bd. 9. Frankfurt am Main 1986, 377.

106 Assmann, Aleida: Soziales und kollektives Gedächtnis. Online unter: bpb.de/system/files/pdf/0FW1JZ.pdf (Stand: 1.2.2016).

107 Vgl. Ebd.

108 Novick, Peter: Nach dem Holocaust. Frankfurt am Main 2003, 14.

109 Vgl. Assmann, Soziales und kollektives Gedächtnis. Online unter: bpb.de/system/files/pdf/0FW1JZ.pdf (Stand: 1.2.2016).

Für die kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse ist zu beachten, „dass empirisch erfassbar immer nur einzelne Menschen sein können, die ein Bewusstsein und ein Gedächtnis haben, über Ereignisse reflektieren und darüber erzählen können.“¹¹⁰ Trotzdem sind wir – wie bereits erwähnt – in verschiedene Gemeinschaften eingebunden. Wie wirkmächtig Erfahrungen zweiter Hand sind, gilt es zu erforschen. Das bedeutet auch, zeitgenössische Texte und Bilder in den Massenmedien zu analysieren, da diese einen Rahmen für das kollektive Gedächtnis bilden:¹¹¹ Erfahrungen aus erster und solche aus zweiter Hand lassen sich im Nachhinein kaum voneinander trennen; das Gedächtnis füllt Lücken vielfach mit Inhalten der Massenmedien, die so auf unsere Erinnerung einwirken. Ob eine Person etwas selbst so erfahren hat, wie sie es erzählt, oder ob sie mediale Einflüsse wiedergibt, ist in meiner Arbeit jedoch nicht zentral. Denn der Fokus liegt nicht auf der Frage, woher die Einflüsse kommen – aus erster oder zweiter Hand –, sondern wie Kultur das Bewusstsein prägt, und folglich, welche kulturellen Muster sich wiederfinden. Die Trennung zwischen Bucherfahrung und Primärerfahrung ist im Erzählvorgang allein zu analytischen Zwecken sinnvoll.¹¹² „Denn die Erfahrungen zweiter Hand ergeben in ihrer Gesamtheit die Kultur jeder modernen Gesellschaft, d. h. den sozialen Kontext, aus dem wir unsere Maßstäbe im Alltag beziehen.“¹¹³ Albrecht Lehmann betont, es gehe bei dieser Auffassung um das Auffinden und Interpretieren von Inhalten und Prozessen des Unbewussten, vergleichbar mit dem „kollektiven Unbewusstsein“. In seiner Argumentation folgt er den methodischen Überlegungen der Phänomenologie:

„Sie [die Erzählforschung] will wissen, was im Erzählvorgang aus dem Fundus der subjektiven Erlebnisse und Bewertungen ins Bewusstsein zurückkehrt. [...] Das methodische Verfahren gilt der Frage, wie die Inhalte des Bewusstseins dem Einzelnen gegeben sind. Es geht nicht um die Frage der objektiven Wahrheit, nicht darum, ob etwas so und nicht anders abgelaufen ist, ob es ein Ereignis oder eine Sache objektiv in einer bestimmten Weise gibt bzw. tatsächlich gegeben hat oder nicht.“¹¹⁴

¹¹⁰ Lehmann, Albrecht: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007, 49.

¹¹¹ Vgl. Ebd., 49f.

¹¹² Vgl. Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. 2. Auflage Frankfurt am Main 1983, 11.

¹¹³ Lehmann, Reden über Erfahrung, 39.

¹¹⁴ Ebd., 50.

3.3 Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse – Bewusstsein und Gedächtnis in der Erzählforschung

„Alles was wir erzählen, drückt Erfahrungen aus. Und Erfahrungen lassen sich nicht anders als erzählend vermitteln.“¹¹⁵ – Während meiner Forschungsarbeit traf ich auf verschiedene Menschen, darunter auch ehemalige Streetdancer_innen, und ihre Erzählungen. Mein Interesse galt damit unauffälligen Menschen und nicht historischen Persönlichkeiten. Die Erzählungen meiner Interviewpartner_innen haben Erlebnisse einer längst vergangenen Zeit zum Gegenstand. Dieser Gegenstand, die Vergangenheit der damaligen Jugendlichen im Jugendzentrum z6, ist für mich von wissenschaftlicher Bedeutung. Im Zentrum meines Interesses steht aber nicht das Tatsächliche, sozusagen das, was tatsächlich war, sondern vielmehr das, wie sich die Menschen an das Erlebte erinnern und wie diese subjektiven Erlebnisse ihr Bewusstsein geprägt haben. Die Methode der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Bewusstseinsanalyse wird mir dabei als Werkzeug dienen. Denn diese stellt handelnde und erlebende Menschen in den Mittelpunkt: „Sie fragt nach ihrer Gegenwart und danach, wie sie die eigene Geschichte, die Geschichte ihrer Milieus und die große Geschichte persönlich erfahren und begreifen.“¹¹⁶

Im Sinne Max Webers¹¹⁷ wird Kultur stets aus den Bedingungen ihres Entstehens erklärt; folglich wird historisch argumentiert. Die dafür verwendeten Quellen sind autobiografische Texte, die nach den Prinzipien der qualitativen Sozialforschung im Forschungsgespräch aufgenommen wurden. Außerdem wurden teils zusätzlich Fotos oder Gegenstände in die Forschung miteinbezogen.¹¹⁸ Diese Methode vereint zwei Forschungsrichtungen und liegt „im Kontext einer neueren Erfahrungsgeschichte und vor allem in dem der volkskundlichen Biographie- und Erzählforschung.“¹¹⁹

Im Zentrum meines Interesses stehen die Erzählungen ehemaliger Jugendlicher, nunmehriger Erwachsener, von „damals“ – den 1990er Jahren. In Bezug auf eine solche empirische Untersuchung mit historischer Dimension ergeben sich, wie Albrecht Lehmann feststellt, einige methodologische Probleme in Bezug auf Quellen und die Frage nach dem damit verbundenen möglichen Erkenntnis-

¹¹⁵ Lehmann, Reden über Erfahrung 9.

¹¹⁶ Lehmann, Albrecht: Bewußtseinsanalyse. In: Götsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde: Positionen, Quellen und Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001, 233–249, hier 3.

¹¹⁷ Vgl. Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. Tübingen 1968, 600.

¹¹⁸ Vgl. Ebd.

¹¹⁹ Vgl. Ebd.

gewinn.¹²⁰ Diese Probleme sollen Gegenstand dieses Kapitels sein. Zunächst gehe ich auf drei Bedingungen der kulturwissenschaftlichen Bewusstseinsanalyse ein.

- Menschen teilen sich immer und überall mit. Sie vermitteln Erfahrungen, Ansichten und Wünsche ihres Lebens – ihr Bewusstsein – in Geschichten.¹²¹
- Mithilfe der vermittelten Geschichten können die Geistes-/Kulturwissenschaften Rückschlüsse auf Denken und Handeln der Menschen als Individuen und soziale Wesen ziehen.¹²²
- Der Einzelne als Teil der großen Geschichte verändert sich permanent im Laufe seines Lebens.¹²³

In lebensgeschichtlichen Erzählungen spiegeln sich die Erfahrungen mit dem Milieu, der Umgebung, den Orten und Menschen, denen wir im Laufe eines Lebens begegnen. All das sind Einflüsse, die unser Bewusstsein prägen, „denn die lebensgeschichtliche Erzählung ist stets in die narrative Kultur einer Gesellschaft eingebunden.“¹²⁴

Wenn in dieser Arbeit von Bewusstsein und Gedächtnis die Rede ist, stellt sich die Frage: Was ist das Bewusstsein vom Standpunkt der Erzählung aus? In der Medizin wird unter „Bewusstsein“ die Vergegenwärtigung mentaler Prozesse verstanden, sozusagen das, was ich wissentlich mache. Dazu zählen nichtautomatisierte, kontrollierte Aktivitäten, die mit Bewusstseinsprozessen verknüpft sind. Festmachen lassen sich Bewusstseinsvorgänge durch begrenzte Aufnahmekapazität, eingeschränkte Verarbeitungsgeschwindigkeit, serielle Verarbeitung sowie Steuerungsfähigkeit und ein Hinwenden auf einen Gegenstand, sprich: eine intentionale Handlung, wie zum Beispiel das Schreiben einer E-Mail an eine bestimmte Person. Im Gegensatz dazu gibt es unbewusste Handlungen, die folglich großteils automatisch ablaufen, wie zum Beispiel das Gehen.¹²⁵ Interessant ist, dass es in den Naturwissenschaften lange Zeit als unwissenschaftlich galt, von Bewusstsein zu reden. Aus philosophischer Sicht wurde zusätzlich argumentiert, dass das Bewusstsein per definitionem außerhalb des Geltungsbereichs der Naturwissenschaften liege. Durch die medizinische Entwicklung von neuartigen

120 Vgl. Lehmann, Albrecht: Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt am Main/New York 1983, 27ff.

121 Vgl. Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. 2. Auflage Wiesbaden 1976.

122 Vgl. Lehmann, Reden über Erfahrung, 13.

123 Vgl. Ebd.

124 Ebd., 32.

125 Vgl. Landau, Kurt/Gerhard Pressel (Hg.): Medizinisches Lexikon der beruflichen Belastungen und Gefährdungen. Stuttgart 2007, 582.

Methoden wie zum Beispiel der funktionellen Bildgebung¹²⁶ hat sich dieses Bild radikal gewandelt.¹²⁷ Das Bewusstsein ist kein einheitliches Phänomen, sondern tritt in ganz unterschiedlichen Zuständen auf. „Gemeinsam haben sie, dass sie von einem Individuum erlebt werden und von denen im Prinzip sprachlich berichtet werden kann.“¹²⁸

In der Erzählforschung wird unter dem Bewusstsein alles verstanden, über das wir reden und berichten können. Darin gibt es eine Übereinstimmung mit der neurobiologischen Hirnforschung: bewusst erleben und darüber berichten.¹²⁹ Zum Bewusstsein gehört in diesem Sinn auch das Unbewusste, welches unserem Denken, Erinnern und Erzählen zugerechnet wird. Für die Methode der kulturwissenschaftlichen Bewusstseinsanalyse wird aus analytischen Zwecken eine Trennung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem unternommen.¹³⁰ Denn wie bereits erwähnt, geht es in der Erzählforschung um das, worüber wir reden und reden können – worüber wir nicht reden können, darüber muss in der Erzählforschung laut Lehmann geschwiegen werden.¹³¹ Jedoch muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass sich zu analytischen Zwecken zwar eine theoretische Trennung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten machen lässt, das Unbewusste jedoch unser Handeln und Denken sehr stark prägt. Dessen Macht ist unbestritten; das zeigen etwa Forschungsergebnisse, laut denen davon auszugehen ist, dass nur 0,1 Prozent unserer Handlungen bewusst ablaufen – den Rest verarbeitet das Gehirn unbewusst.

Des Weiteren wird das Bewusstsein in Zusammenhang mit Erlebnissen und Erfahrungen gebracht, weil dem Erlebnis eine konstruierte Sinneinheit inne ist, der zu Erzählung führt:

„Wenn wir etwas erzählen, grenzen wir eine Sinneinheit für den narrativen Vermittlungsprozess formal ein, denn es gehört zu den wesentlichen Definitionsmerkmalen

126 Unter dem funktionellen Bildgebungsverfahren ist die Darstellung der Gehirndurchblutung gemeint, die eng mit der neuronalen Aktivität verknüpft ist. Eine solche Methode ist die Funktionelle Kernspintomographie (fMRI), mit der wir unserem Gehirn „bei der Arbeit zusehen“ können. Vgl. Klinikum Universität München: Funktionelle MRI. Online unter: http://www.klinikum.uni-muenchen.de/Abteilung-fuer-Neuroradiologie/de/Was_ist_Neuroradiologie/_nrad_mrt/fmri/ (Stand: 1.2.2016).

127 Vgl. Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe Frankfurt am Main 2003, 196f.

128 Ebd., 197.

129 Vgl. Lehmann, Reden über Erfahrung, 47.

130 Vgl. Ebd., 46f.

131 Lehmann bezieht sich hierbei auf Wittgenstein, Ludwig: tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main 1969, 115.

der Erzählung, dass diese empirisch beobachtbare zeitliche Grenzen – also einen Anfang und ein Ende – hat.“¹³²

Das Bewusstsein ist eng mit dem Erinnern verbunden und wird im allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Gedächtnis gleichgesetzt, worunter man die Fähigkeit versteht, Informationen zu speichern und abzurufen. Das Speichern von Informationen geht auf Lernprozesse zurück. Neben dem individuellen Gedächtnis wird auch auf das kollektive Gedächtnis verwiesen, welches im nächsten Kapitel behandelt wird.

3.4 Erinnern und erzählen – Umgang mit Geschichte(n)

Im Mittelpunkt meines Forschungsinteresses stehen erwachsene Menschen mit ihren Erinnerungen an ihre Erlebnisse als Jugendliche, Tänzer_innen, einstige Jugendzentrumsbesucher_innen. Erinnerungen sind als historische Quellen vorerst kritisch zu bewerten, da es nahezu unmöglich ist, zwischen Erinnerung und Fiktion zu unterscheiden und die Wahrheit auch nicht im Zentrum des Interesses steht. Fest steht auch, dass Menschen über ihre persönlichen Wahrnehmungen die Welt nie „objektiv“ zur Kenntnis nehmen, diese über ihre Aussagen nie „objektiv“ fassen können.¹³³ Denn die Welt nehmen wir nur subjektiv wahr, wir gehen also zwangsläufig von uns selbst aus, indem wir uns als den Mittelpunkt des Weltgeschehens sehen. Der Soziologie Norbert Elias brachte diesen Umstand in seinem bekannten Werk „Über den Prozeß der Zivilisation“ folgendermaßen auf den Punkt:

„Von der Wahrnehmung eines Ereignisses oder dem subjektiven Akt einer Erkenntnis bis hin zu einer späteren Wiedergabe in Form einer erzählten Erinnerung nehmen wir uns selbst als im Mittelpunkt des Weltgeschehens stehend wahr.“¹³⁴

Diese Erkenntnis deckt sich mit den Ergebnissen der modernen Hirnforschung. Unser Gedächtnis funktioniert als Sinnesorgan selektiv und ist kein objektiver Speicher: Wir können nicht beliebig alles und jedes abrufen und verwenden wie Daten auf einer Computerfestplatte. So entziehen sich zum Beispiel all jene gewöhnlichen Ereignisse, die größtenteils unser tägliches Leben bestimmen, sehr

¹³² Lehmann, Reden über Erfahrung, 47.

¹³³ Vgl. Lehmann, Bewußtseinsanalyse, 235.

¹³⁴ Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände. 2. Auflage Frankfurt 1976, LVII.

schnell den Erinnerungen und sind damit auch kaum Gegenstand von Erzählungen. Wer weiß am Sonntag noch, was er_sie am letzten Mittwoch gegessen oder welche Jacke er_sie getragen hat?¹³⁵ Im Gedächtnis bleibt vor allem das Besondere bestehen, das sich vom Allgemeinen heraushebt; aus solchen Geschehnissen kann dann eine „erzählenswerte“ Geschichte konstruiert werden. Die Erinnerungen werden dazu in eine logische, chronologische Abfolge eingebettet, in der alle Details Sinn ergeben, miteinander verknüpft sind und zueinander in Beziehung stehen. Lehmann spricht in diesem Zusammenhang vom „holistischen Charakter“ der Erinnerungen.¹³⁶ Die Erlebnisse, die wir uns merken, die sich in unser Gehirn einbrennen, stehen unter dem Einfluss dessen, wie wir im jeweiligen Moment wahrgenommen haben. So kann ein und dieselbe Situation von Menschen unterschiedlich empfunden werden. „Zwei Ehepartner oder mehrere Familienmitglieder zum Beispiel, die dieselben Dinge erlebt haben, erinnern sich jeweils an andere Momente, Szenen, Handlungen, die andere Personen bereits vergessen haben.“¹³⁷

Die Grundlage für die Methode der kulturwissenschaftlichen Bewusstseinsanalyse setzt sich aus autobiografischen Texten und Berichten zusammen, in denen uns kulturelle Muster und Milieuerfahrungen zugänglich sind. In der Annahme, dass es eine Übereinstimmung von Denken und Erzählen gibt, teile ich die Hypothese von Lehmann, dass es zu einer weitgehenden Identität von Selbstreflexion und Selbstthematisierung in der Erzählung kommt. Die Orientierungsmuster der Selbstreflexion und die Formen des Redens über das eigene Leben stimmen demnach weithin überein.¹³⁸ Daher präsentiert sich uns das Bewusstsein der Menschen in Geschichten. Was bedeutet dies für die empirische Forschung? Autobiografische Texte wie Erinnerungserzählungen, Erlebnisberichte, Selbstreflexionen und Kommentare werden im Forschungsprozess – bei Befragungen sowie bei der Analyse von Interviewtranskripten – formal als Geschichten wahrgenommen und als solche behandelt.¹³⁹

Zentral für das hier verfolgte Erkenntnisinteresse ist das Bewusstsein eines Menschen – das Bewusstsein, welches unter permanentem Wandel in der Lebensgeschichte steht. Die Inhalte in unserem Gedächtnis können sich stetig verändern, das heißt, was wir erlebt haben und erzählen, kann sich von den vorherigen Erzählungen unterscheiden – oder, wie es Lehmann formuliert: „Die Vergangenheit

135 Vgl. Lehmann, Bewußtseinsanalyse, 239.

136 Vgl. Ebd., 236.

137 Bertaux, Daniel/Bertaux-Wiame, Isabelle: Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis. In: Niethammer, Lutz (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“. Frankfurt am Main 1985, 146–165, hier 146.

138 Vgl. Lehmann, Bewußtseinsanalyse, 236f.

139 Vgl. Ebd., 237.

bleibt lebendig!“¹⁴⁰ Auch deshalb ist das Gedächtnis kein Medium der Wahrheit und gilt nicht nur im juristischen Sinn als unzuverlässig. Es kann hier daher auch nicht um eine historische „Wahrheitsfindung“ gehen. Für die Forschungspraxis der Bewusstseinsanalyse heißt das, dass die „Selbstbezogenheit des Erinnerns methodisch sorgfältig von der Materialerhebung bis zur Auswertung reflektiert werden [muss]. Dabei geht es um die Parteilichkeit der Forschenden als auch um die der Informanten.“¹⁴¹

Im Zugang zum Bewusstsein der Menschen können nur die Erfahrungen der Einzelnen erforscht werden. Darin finden sich überindividuelle Vorstellungsmuster, sogenannte kulturell vermittelte Denkschemata – Kulturmuster –, welche sich gegenseitig beeinflussen und einander überlagern.¹⁴² Die Ansichten der Betroffenen sind mit Blick auf ihre kulturelle Herkunft zu analysieren, es gilt also, „jeweils nach dem Wechselspiel dieser Kulturmuster mit den eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen zu fragen.“¹⁴³ Bezogen auf das Interesse in meiner Studie heißt das: Welche kulturellen Vorstellungen finden sich in den Schilderungen der Jugendzentrumsbesucher_innen und im Speziellen der Tänzer_innen? Welche Gefühle und Stimmungen, welche Erfahrungen aus zweiter Hand finden sich darin wieder? Wie spiegeln sich sozialstrukturelle Kategorien wie Alter, Klasse, Geschlecht oder soziale Ungleichheit wider? Alles Fragen, die es in einer kulturwissenschaftlichen Bewusstseinsanalyse zu beantworten gilt.

Das Erzählen von Vergangenem, der Blick auf Erlebtes stehen wie unser ganzes Handeln, Reden und Schreiben unter dem Eindruck der Gegenwart. Wir betrachten die Vergangenheit aus der Perspektive der Gegenwart: Das Damals wird mit dem gegenwärtigen Wissen und heutigen Erfahrungen beurteilt. Diese Gegenwart ist zugleich auch geprägt durch Aktuelles, wobei persönliche Ansichten und Lebenserfahrungen mit kollektiven Deutungen verschmelzen.¹⁴⁴ Daneben weist Lehmann auf eine Form der Erzählung hin, welche Menschen wählen, um Persönliches – ihre Geschichten – an andere Menschen weiterzugeben. „Wer von seinem Gegenüber verstanden werden will, sollte sich unterschiedlichen Situationen jeweils der ‚passenden‘ Form bedienen.“¹⁴⁵ Es macht beispielsweise einen Unterschied, ob ich das Erlebte als Witz präsentiere oder im Sinne der Aussage „Früher war es besser“. Darin spiegelt sich wider, wie das Erlebte auf die Formen des Denkens und Redens Einfluss haben. Darüber hinaus wird auch über Gegenstände in festen Formen kommuniziert: Wenn wir unsere Erinnerungen über

140 Ebd., 238.

141 Ebd.

142 Vgl. Ebd., 240.

143 Ebd., 241.

144 Vgl. Ebd., 243.

145 Ebd.

Gebrauchsgüter und Alltagsdinge hervorrufen, artikulieren wir Wertsysteme und Maßstäbe unseres Alltagsdenkens. Auf Pierre Bourdieu verwiesen, finden sich in den Nutzungen „[d]ie feinen Unterschiede“ zwischen den Menschen wieder, die uns Auskunft geben über deren sozioökonomische, gesellschaftliche Stellung.¹⁴⁶

Zusammenfassend gesagt, geht es mir bei der Beschäftigung mit Geschichten darum, die Regeln des Kulturellen und die Muster des Erzählens im Alltag zu entdecken, diese genau zu beschreiben und in ihrem Kontext zu analysieren, sie zu benennen und deren Bedeutung sowohl für die einzelnen Erzählenden als auch im Kontext von Streetdance zu analysieren.¹⁴⁷

146 Vgl. Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 23. Auflage Frankfurt am Main 2013.

147 Vgl. Lehmann, Bewußtseinsanalyse, 246.

4. z6, Streetdance und die Jugendlichen von damals

4.1 Historische Feldforschung – Streetdance im Jugendzentrum z6

Nicht allein die Geschichten meiner Gesprächspartner_innen bilden jedoch die Grundlage dieser Arbeit; daneben versuchte ich auch, ein historisches Feld zu ergründen: mithilfe von Jahresberichten, Fotos, Videos, Berichten, Protokollen und anderen Texten, auf die ich zum Teil im Archiv des *Jugendzentrums z6*, zum Teil im Rahmen meiner Treffen mit den ehemaligen Streetdancer_innen und deren Freund_innen gestoßen bin. Ich verwende an dieser Stelle bewusst den Feldbegriff, obwohl die Vorstellung von Feldforschung normalerweise nicht mit einer historischen Arbeit in Zusammenhang gebracht wird. Mithilfe von Feldforschung als Untersuchung von Gruppen, sozialen Räumen sowie Lebensverhältnissen und -räumen wird das Alltagsleben von Menschen üblicherweise im Hier und Jetzt untersucht, wobei vielfach verschiedene Methoden miteinander gebündelt werden. Das Konzept zeichnet sich durch unmittelbare Teilhabe aus, welche eben nur in der geteilten Gegenwart stattfinden kann: Die untersuchten Wirklichkeiten werden repräsentiert, indem die Forschenden die Handlungen und Sinnwelten der Akteur_innen im Feld darstellen und deuten.¹⁴⁸ Kann es demnach eine historische Feldforschung geben?

Die Kulturwissenschaftlerin Lioba Keller-Drescher argumentiert am Beispiel ihrer historischen Kleiderforschung, wie sie mit dem historischen Feld in einen kommunikativen Prozess geraten ist: „Das Feld organisierte sich auf eine gewisse Weise selbst, machte mich zu seinem Objekt, andererseits organisierte ich das Feld auch auf eine Weise, wie es bisher nicht da war.“¹⁴⁹ Sie beschreibt damit kommunikative Erfahrungen, wie sie sonst auch aus der gegenwartsbezogenen Feldforschung berichtet werden: Das Feld organisiert sich und der Forschende wird zum Objekt, indem Texte, Archivalien, Bilder sowie Vorstellungen ihr oder ihm gegenübergestellt werden.¹⁵⁰

In der hier vorliegenden Forschung kommen zusätzlich zum historischen Feld lebendige Menschen vor, die ich zwar nicht mehr teilnehmend als jugendliche Tänzer_innen beobachten kann; trotzdem bin ich Teil eines Feldes geworden, das durch Texte, Bilder, Archivalien und Menschen existent ist und mich als For-

148 Vgl. Keller-Drescher, Fragen der Gegenwart, 62.

149 Ebd., 63.

150 Vgl. Ebd.

scher auch stark beeinflusst. In der Auseinandersetzung mit der damaligen Szene wird diese wieder präsent und ist in meinen Vorstellungen auf bestimmte Weise gegenwärtig. Deshalb erscheint mir das Konzept von historischer Feldforschung insgesamt durchaus passend für mein Erkenntnisinteresse.

4.2 Fragen, zuhören und verstehen

In meinen Gesprächen mit den ehemaligen Tänzer_innen ging es mir darum, ihre Geschichten kennen zu lernen und diese zu verstehen. Die Europäische Ethnologie ist eine empirische Alltagskulturwissenschaft, welche als Praxis des Verstehens mit einer besonderen Nähe zum Feld in Verbindung gebracht wird, indem sie mittels qualitativer, hermeneutischer, das heißt sinnverstehender und deutender Erhebungs- und Auswertungsmethoden nach den als selbstverständlich angenommenen Strukturen des Alltagswissens, nach den hinter den Handlungen liegenden Vorstellungen, Wahrnehmungen, Werten und Normen fragt.¹⁵¹ Um auf die Biografie eingehen zu können und zu verstehen, wie Erfahrung auf das Leben wirkt, werden mithilfe qualitativer Methoden Menschen sichtbar gemacht; in meinem Interesse steht ein bestimmter Lebensbereich, der von den Jugendlichen gemeinsam erlebt und geteilt wurde. Die interviewten Menschen haben viel Zeit gemeinsam verbracht – Zeit, die ihr Leben und ihr Bewusstsein geprägt hat. Mir geht es nun nicht um die Frage, was damals, in der Zeit, von der sie mir erzählt haben, objektiv betrachtet geschehen ist. Mir geht es darum zu erforschen, wie sich das damals Erlebte in ihren Erzählungen niederschlägt, wie sie das Erlebte aus gegenwärtiger Sicht beschreiben.

Die Gespräche habe ich als Leitfadeninterviews angelegt. Das heißt, ich gab eine gewisse Struktur vor, aber ohne starr daran festzuhalten, damit der „narrative Redefluss“ nicht gestoppt wird. Die ursprünglich geplante Frageabfolge wurde im Gespräch gegebenenfalls modifiziert, idealerweise ergaben sich zudem weitere Fragen aus dem Gespräch heraus. Falls notwendig, habe ich die interviewten Personen ein zweites Mal getroffen oder offene Fragen, die sich aus dem Interview ergaben, telefonisch oder per E-Mail geklärt.

Ängste und Unsicherheiten in Bezug auf das Thema und mögliche unangenehme Fragen – für beide Seiten – waren in Bezug auf die Interviewsituation immer wieder vorhanden. Um die Situation so angenehm wie möglich zu gestalten, machte ich meinen Gegenübern schon im Vorfeld klar, wieso ich Interesse an ihren Erzählungen habe; so sollte das gegenseitige Vertrauen gestärkt werden. Ich als Forscher dringe und mische mich in anderes Leben ein – deshalb waren

151 Vgl. Kaschuba, Einführung, 99.

auch die Überlegungen, wie sich die Situation für mein jeweiliges Gegenüber darstellt, Teil meiner Vorbereitungen. „Es geht darum, die Zensur zu begreifen, die bewirkt, dass bestimmte Dinge nicht gesagt werden, und es gibt Gründe, dass andere besonders betont werden.“¹⁵² Doch trotz der Bemühungen im Vorfeld, ein gutes Vertrauensverhältnis zwischen mir und den Interviewten herzustellen,

„[...] können in einigen Gesprächen ‚Fremdheit und Distanz‘ bestehen bleiben. Denn im Interview sitzen sich in der Regel Menschen aus unterschiedlichen Generationen, mit unterschiedlichen Erfahrungen und Prägungen gegenüber, was auch zu Missverständnissen und Übersetzungsschwierigkeiten führen [kann].“¹⁵³

Das Interview ist eine besondere Situation und nichts Alltägliches. Trotzdem ist es, wie Pierre Bourdieu festhält, eine soziale Beziehung, die während des Interviews entsteht und sich in ihm widerspiegelt.¹⁵⁴ Sich dessen bewusst zu sein, halte ich für wichtig: Die Gespräche sind innerhalb einer gesellschaftlichen Struktur situiert, die sich in der Interviewsituation nicht auflöst, sondern wahrgenommen werden soll, um etwaige „Verzerrungen“, wie es Bourdieu nennt, zu erkennen und zu kontrollieren.¹⁵⁵

Die Situation zwischen mir und den Interviewten ist durch Asymmetrie und Macht bestimmt: Ich bestimme das Thema, die Fragen, die Regeln. Diese Unterschiede werden noch verstärkt, „wenn der Interviewer in der Hierarchie der verschiedenen Kapitalsorten, besonders im kulturellen Kapital, eine höhere Position als der Befragte besetzt.“¹⁵⁶ Bourdieus Vorschlag, Feed-back-Zeichen zu geben oder, wie ich sagen würde, „Höflichkeitsregeln“ zu befolgen, um das Gespräch aktiv aufrechtzuerhalten – zum Beispiel aktives Zuhören, Gesten und lebendige Mimik –, halte ich für eine gute Möglichkeit, um Interesse, Zustimmung und Anerkennung gegenüber den interviewten Personen zu vermitteln.¹⁵⁷ In der Gesprächssituation heißt das, offen zu sein, sich auf den oder die andere_n einzulassen und: „Nicht bemitleiden, nicht auslachen, nicht verabscheuen, sondern verstehen!“¹⁵⁸

152 Bourdieu, Pierre: Das Elend der Welt. Studienausgabe. 2. Auflage Konstanz 1997, 395.

153 Spiritova, Marketa: Narrative Interviews. In: Bischoff/Oehme-Jüngling/Leimgruber, Methoden der Kulturanthropologie, 117–130, hier 124.

154 Vgl. Bourdieu, Elend der Welt, 394.

155 Vgl. Ebd.

156 Ebd., 395.

157 Vgl. Ebd., 396.

158 Reckinger, Gilles: Perspektive Prekarität. Wege benachteiligter Jugendlicher in den transformierten Arbeitsmarkt. Konstanz 2010, 97.

4.3 Das z6 – mehr als ein Jugendzentrum

Das *Jugendzentrum z6* war der Ort des Geschehens, der Ort, an dem sich die Jugendlichen als Tänzer_innen und als Szene formierten. Historisch betrachtet, bildeten diese Jugendlichen eine von vielen Gruppen in den Räumen des z6. Denn seit seinen Anfängen ist das z6 Ausgangs- und Kulminationspunkt für viele Szenen, Projekte und neue Impulse in der Stadt Innsbruck. „Das z6 als Institution ist mit dem Begriff Jugendzentrum allein nicht ausreichend charakterisiert – es ist ein Phänomen innerhalb der Sozial- und Kulturlandschaft Innsbrucks“¹⁵⁹, beschreibt die ehemalige z6-Mitarbeiterin Astrid Gostner das Jugendzentrum treffend. Denn trotz oder gerade wegen den katholisch-konservativ geprägten Verhältnissen in Tirol war das z6 von Anfang an ein Motor für neue Impulse. Im Zentrum standen dabei immer die Interessen der Jugendlichen. Um das z6 als Einrichtung und seine regionale Bedeutung besser verstehen zu können, gehe ich kurz auf die Geschichte dieser Institution ein.

Im Jahr 1968 wurde der Pfarrer Meinrad Schumacher von der Stadt Innsbruck als Stadtjugendseelsorger beauftragt. Damals gab es in Innsbruck kaum Angebote für Jugendliche. Deshalb versuchte Schumacher 1969, verschiedene Jugendliche über die *Aktion 14* zu erreichen: Er zielte in der Zeit der „Schulentlasstage“ auf die 14- bis 15-jährigen Schulabgänger_innen ab, die vor ihrem Einstieg ins Berufsleben standen.¹⁶⁰ Im selben Jahr entstand, ebenso von Schumacher organisiert, der *Mädchenclub* in Pradl, der als die Geburtsstunde der offenen Jugendarbeit des z6 gilt.¹⁶¹ In der Folge wird der Treffpunkt *Club 4/5/6* am Domplatz 9 eröffnet, woraufhin bei den Jugendlichen der Wunsch nach etwas Größerem entstand, nach einem Ort, an dem sich die verschiedenen Gruppen treffen konnten:

„Der Zeitpunkt für dieses Vorhaben war günstig: Im Zuge der 1968er-Bewegung hatte die Jugend zu einem neuen Selbstverständnis gefunden, und die konservative Front der bürgerlichen Gesellschaft wich zunehmend der Tendenz zu Liberalisierung und Öffnung. Es war die Zeit, in der die katholische Kirche über offensive Modernisierungsmaßnahmen versuchte, den Nachwuchs zu halten.“¹⁶²

¹⁵⁹ Gostner, Astrid: An den Rändern der Ordnung. 35 Jahre z6 Jugendsozial- und Kulturarbeit. In: Schreiber, Horst/Weiss, Alexandra/Gensluckner, Lisa/Jarosch, Monika (Hg.): Gaismair-Jahrbuch 2006. Am Rand der Utopie. Innsbruck u. a. 2005, 142–153, hier 142.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd.

¹⁶¹ Becke, Diether: Jugendzentrum z6. Jubiläumsbroschüre. 35 Jahre Jugendarbeit des z6. Innsbruck 2004, 1.

¹⁶² Gostner, An den Rändern der Ordnung, 143.

Schumacher konnte über den Bischof Paulus Rusch ein leerstehendes Jugendheim der Pfarre Wilten – in der Zollerstraße 6 (siehe Abb. 4), auf die auch heute noch der Name *z6* verweist – für seine Vorhaben gewinnen und dort ein christliches Jugendzentrum errichten. Die Zielgruppe bestand vor allem aus Arbeiterjugendlichen, ganz im Gegensatz zum *Kennedyhaus* der *Marianischen Kongregation* in der Sillgasse, auch als *MK* bekannt,¹⁶³ die sich vor allem an Mittelschüler_innen richtete.



Abbildung 4: Ein Foto des ehemaliges Jugendzentrum *z6* in der Zollerstraße, heute befindet sich dort ein modernes Wohnhaus.

Das *z6* blieb vier Jahre lang in der Zollerstraße, der Treffpunkt erlangte dort große Popularität, zeitweise besuchten über 500 Jugendliche das Jugendzentrum.¹⁶⁴ Doch 1974 beschloss Bischof Rusch, die Schlösser des *z6* auszutauschen: Schumachers Engagement für Randgruppen und sozial gefährdete Jugendliche war nicht nur ihm, sondern auch vielen anderen Katholik_innen ein Dorn im

¹⁶³ Vgl. Becke, Jugendzentrum *z6*, 1.

¹⁶⁴ Vgl. Ebd., 2.

Auge. Als Reaktion auf die Repression von Seiten der katholischen Kirche wurde die weltliche Trägereinrichtung z6 gegründet.¹⁶⁵

Unter der neuen Leitung von Jussuf Windischer bot das z6 nunmehr in einer ehemaligen Backstube im Keller der Andreas-Hofer-Straße 11 eine Art Zuhause für viele Jugendliche in Innsbruck und Umgebung. „Arbeiterjugend, Hippies, Rocker, Jugendliche aus kirchennahen Kreisen und eine sehr politische linke Szene kamen hier zusammen.“¹⁶⁶ Neben dem bereits 1972 aus dem z6 entstandenen *KIT (Kontakt – Information – Therapie)*, einer Therapieeinrichtung für Drogenabhängige, kam es 1975 zur Gründung des *DOWAS*. Auf Jussuf Windischer folgte noch Ende der 1970er Jahre Manfred Steinlechner als Leiter des z6.¹⁶⁷



Anfang der 1980er kam es zu einem neuen Selbstbewusstsein der Innsbrucker Sozial- und Kulturlandschaft. Neben dem z6 und der MK schlossen sich das KOMM,¹⁶⁸ der Cinematograph¹⁶⁹ und das Eltern-Kind Zentrum zum Sozialforum (siehe Abb. 5) zusammen, um eine gesicherte Finanzierung samt Räumlichkeiten zu erhalten.¹⁷⁰

Abbildung 5: Flugblatt des Sozialforums

165 Vgl. Gostner, An den Rändern der Ordnung, 146.

166 Ebd.

167 Vgl. Becke, Jugendzentrum z6, 3.

168 Das KOMM (*Kommunikationszentrum*) war ein Kulturzentrum der Österreichischen Hochschülerschaft, welches von 1978 bis 1985 in der Josef-Hirn-Straße 7 existierte. Vgl. Sanders, Gregor/Haselwanter, Martin: Eine (kleine) Innsbrucker Bewegungsgeschichte. In: Weiss, Alexandra/Genslückner, Lisa/Haselwanter, Martin/Jarosch, Monika/Schreiber, Horst (Hg.): Gaismair-Jahrbuch 2011. in bewegung. Innsbruck u. a. 2010, 25–33, hier 25.

169 Das erste Innsbrucker Programmkino, welches damals in der Schöpfstraße untergebracht war. Vgl. Otto-Preminger-Institut, <http://www.opi.at/ueber-das-opi?showall=&start=2> (Stand: 11.3.2016).

170 Vgl. Gostner, An den Rändern der Ordnung, 147.

Erst 1983 begann die politische Unterstützung von Seiten der Stadt Innsbruck und 1985 konnte das z6 in das ehemalige *Forum Kino* in der Dreiheiligenstraße 9 einziehen; dort ist es heute noch beheimatet. Zuvor mussten die neuen Räumlichkeiten noch adaptiert werden (siehe Abb. 6). Mit dem Umzug entstanden – unter der Leitung von Franz Hießböck – weitere Initiativen: die *Insieme*-Einrichtungen. Diese hatten sich zum Ziel gesetzt, langzeitarbeitslose Jugendliche zu unterstützen. Unter anderem gehörte das *Philippine* dazu, ein vegetarisches Restaurant in der Müllerstraße, ebenso das *Schenk und Spiel*, ein Geschenkladen, sowie zuvor der z6 *Laden* in der Leopoldstraße.¹⁷¹



Abbildung 6: Fotos vom Um- und Neubau in der Dreiheiligenstraße 9

Mit den neuen Räumlichkeiten etablierte sich eine Gruppe von DJs, die sich vor allem über die Musikrichtung Cosmic¹⁷², umgangssprachlich Afro genannt, definierte und die *Disco Galaxy* im z6 gründete. Auf Hießböck folgte als Leiter zunächst Arthur Habicher, später, im Jahr 1988, Christof Gstrein. Die neuen Räumlichkeiten des z6 kämpften um die Akzeptanz der Jugendlichen; viele machten den Wechsel in das neue Haus aus unterschiedlichsten Gründen nicht mit, das Jugendzentrum wurde wenig genutzt.¹⁷³

In den 1990er Jahren, unter der nunmehrigen Leitung von Michael Klingseis, kam es zu einem Besucheranstieg, das Publikum des z6 begann sich zu verändern: Es kamen Jugendliche in das Haus, die zuvor nicht dort waren und die das Haus nun für sich entdeckten:

171 Vgl. Becke, Jugendzentrum z6, 3.

172 Vgl. Wikipedia: Cosmic. Online unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/Cosmic> (Stand: 11.3.2016).

173 Vgl. Gostner, An den Rändern der Ordnung, 146.

„Frühes 1992 kam es im z6 zu einer Legimitationskrise und türkische Kinder – es waren vor allem türkische – haben das gespannt, dass das Haus leer ist. Die waren aus der Nachbarschaft von Pradl und Dreiheiligen. Sie konnten dort Tischfußballspielen. In ihrem Schlepptrai waren ihre älteren Brüder.“¹⁷⁴

An dieser Stelle endet meine Darstellung der Geschichte des z6, es ist der Zeitpunkt, an dem ich mit meiner Forschungsarbeit ansetze. Ausblickend will ich nur noch festhalten, dass in den 1990er Jahren das Kollektiv *Grauzone* im z6 einen Infoladen betrieb und sich zu dieser Zeit eine sehr prägende Jugendgruppe dort aufhielt. Es folgten verschiedene Phasen, in denen unterschiedliche Gruppen mal länger, mal kürzer im Haus waren. Projekte wie das z6 *Streetwork* und *MDA Basecamp* sind in den 1990er Jahren aus dem z6 heraus entstanden und mittlerweile selbstständig. Das *Jugendzentrum z6* ist heute noch ein wichtiger Ort für Jugendliche in Innsbruck: Es setzt neue Impulse für den immer wieder so engen Horizont der Stadt.

4.4 Als die „Ausländer“ kamen – „DJ Egger raus – Ice Cube rein!“¹⁷⁵

„Der Anteil der MigrantInnen im Jugendzentrum nahm rasant zu, wodurch Themen wie Rassismus, Integration versus Ausgrenzung und die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kulturellen Backgrounds Einzug fanden.“¹⁷⁶

Die ehemalige Mitarbeiterin Astrid Gostner fasst in diesen Worten zusammen, was Anfang der 1990er Jahre im z6 passierte: Neue Jugendliche eroberten das Jugendzentrum und nutzten die vorhandene Infrastruktur, sie brachten neue Anliegen und Themen wie Migration mit, die bisher in der dortigen Jugendarbeit kein Thema gewesen waren. Doch trotz der vorangegangenen Krise durch das weitgehende Ausbleiben von Jugendlichen waren die Mitarbeiter_innen gar nicht so erfreut über die neuen Gäste, wie Michael Klingseis rückblickend erzählt: „Am Anfang haben wir das gar nicht so gerne gesehen, da wir um die angestammten geritten haben. Wir wollten die Afro-Cosmic-Szene halten und wiederbeleben.

174 Interview mit Klingseis, Michael, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 1.4.2015, Minute 1:04.

175 Diese Aussage stammt aus: Interview mit Klingseis, Michael, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 1.4.2015, Minute 4:15. DJ Stefan Egger und (der an späterer Stelle erwähnte) DJ Enne (Robert Ennemoser) sind zwei DJs der ersten Stunde der Cosmic-Szene in Innsbruck. Beide waren Besucher des z6. *Ice Cube* ist ein US-amerikanischer Rapper und Musiker.

176 Gostner, An den Rändern der Ordnung, 150.

Die waren gar nicht in unserem Fokus.“¹⁷⁷ Die Jugendlichen mit Migrationshintergrund spielten bis dahin entweder keine Rolle oder nur als Einzelne in einer Gruppe von Österreicher_innen ohne Migrationserfahrungen. Die Mitarbeiter_innen konnten sich zunächst nicht vorstellen, dass Migrant_innen Teil des Jugendzentrums sein könnten, und auch die bisherigen Jugendzentrumsbesucher_innen wollten die „Neuen“ nicht in „ihrem“ Haus haben. Rechte Argumentationen und Rassismus von Seiten der Jugendlichen ohne Migrationserfahrungen – „schauen, dass die weg kommen“ und „Türken raus“¹⁷⁸ – zeigen, wie Konflikte ethnisch gedeutet wurden und nationale Zuschreibungen an Bedeutung gewannen. Doch nicht nur die persönlichen Themen der Jugendlichen mit Migrationshintergrund waren neu, auch ihr Interesse an der Musik brachte Neues in das z6. So wurde die Afro-Cosmic-Musik durch andere Musikrichtungen wie Hip-Hop und Dancefloor ersetzt. Michael Klingseis beschreibt diesen Wandel anhand zwei Musiker: „DJ Egger oder DJ Enne raus und Ice Cube rein!“

Der damalige Jugendzentrumsmitarbeiter und pädagogische Leiter Andreas Mayr hielt seine Eindrücke 1992 in der Tiroler Zeitschrift „Mosaik – Das interkulturelle Informationsmagazin“ fest. In seinem Artikel „Zwischen den Stühlen oder zwischen den Fronten – Ausländische Jugendliche im z6“ charakterisiert er sehr eindrücklich, wie sich die pädagogische Arbeit verändert hat, aber auch, wie der Alltag des Jugendzentrums durch die neue Gruppe geprägt wurde:

„Familiehre in Levis-Jeans, Blutschande in Reebok-Turnschuhen, [sic] Rekordumsätze bei Käsetoast (ohne Fleisch) und konfisierte Schnapsflaschen, waschechter Koatlackla-Dialekt und Jugendberatung mit Dolmetsch, zentralanatolische Traditionshose zuckt zu Michael Jackson's [sic] ‚Black or White‘, kurdische Volksmusik und ultraharter Computerrap, Baklava und Milky Way, Jugendzentrumsverbot vom in Antalya geborenen Vater und eine aufs Maul vom in Innsbruck geborenen Sepp, wenn er trotzdem ins Jugendzentrum geht.“¹⁷⁹

Die Lebenswelt dieser Jugendlichen brachte also neue Themen mit. Viele von ihnen stammten aus der zweiten oder dritten Generation von ehemaligen Gastarbeiter_innenfamilien und sind hier geboren und aufgewachsen. Trotz unterschiedlicher kultureller Hintergründe und geografischer Verbindungen nach

¹⁷⁷ Interview mit Klingseis, Michael, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 1.4.2015, Minute 2:28.

¹⁷⁸ Interview mit Klingseis, Michael, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 1.4.2015, Minute 5:40.

¹⁷⁹ Mayr, Andreas: Zwischen den Stühlen oder zwischen den Fronten. Ausländische Jugendliche im z6. In: Mosaik – Das multikulturelle Informationsmagazin. Innsbruck 1993 (Herbst), 26–29, hier 26.

Serbien, Bosnien, Istanbul oder Ostanatolien ist ihre geglaubte Andersheit ihre Gemeinsamkeit in Österreich. Mayr thematisiert, wie diese Jugendlichen in einer gesellschaftlichen Realität aufgewachsen, in der Ungleichheit und Diskriminierung aufgrund von ethnischen Zuschreibungen Normalität gewesen seien: „Benachteiligung in der Schule und Berufsausbildung. Benachteiligung am Arbeitsmarkt, Benachteiligung am Wohnungsmarkt. Drohende Abschiebung in die fremde Heimat [...] Verweigerung von Zutritt zu Discos und Lokalen.“¹⁸⁰ Die Gruppe, aus der die Szene der Streetdancer_innen hervorging, bestand aus ungefähr achtzig Personen, größtenteils junge Burschen, deren Eltern aus der Türkei beziehungsweise aus dem ehemaligen Jugoslawien stammten,¹⁸¹ aber auch einzelne Burschen, deren Eltern Österreicher_innen waren, sowie Mädchen. Die meisten Jugendlichen sind aus dem Stadtgebiet von Innsbruck ins z6 gekommen.

4.5 Die Interviewpartner_innen

Für die Auswahl meiner Interviewpartner_innen bin ich zunächst mit dem *Jugendzentrum z6* in Kontakt getreten. Mein Vorteil war, dass ich die damalige Leiterin des z6, Elfi Oblässer, bereits aus meiner früheren Tätigkeit als Streetworker bei z6 Streetwork kannte, einer Einrichtung, die dem gleichen Trägerverein (z6) wie das Jugendzentrum angehörte. Elfi Oblässer war vor ihrer Zeit als Leiterin des Jugendzentrums ein halbes Jahr lang die Leiterin von z6 Streetwork. Das erleichterte den Zugang zum Jugendzentrum.

Zu Beginn meiner Forschungen habe ich mir die Fotos und Videoaufnahmen sowie die Jahresberichte aus dieser Zeit ausgeliehen und angeschaut. So konnte ich mir einen ersten Eindruck von den verschiedenen Jugendlichen und Gruppen verschaffen. Zusätzlich habe ich über Gespräche mit ehemaligen Mitarbeiter_innen des z6 versucht, meine Eindrücke aus dem bisherigen Material mit deren Erzählungen zu vergleichen. Dafür bemühte ich mich darum, historisch-chronologisch vorzugehen, also jene Mitarbeiter_innen, deren Tätigkeit im z6 schon länger zurückliegt, als Erste zu interviewen. In den Gesprächen mit den ehemaligen Mitarbeiter_innen konnte ich durch meine Fragen zur Gruppe und durch das gemeinsame Sichten des Bildmaterials sukzessive feststellen, wer die damaligen Protagonist_innen waren. Mein erstes Gespräch im Rahmen meiner Forschungstätigkeit erfolgte mit Michael Klingseis. Er war der erste Leiter des Jugendzentrums, unter dem eine Veränderung der Szene – von Cosmic zu Streetdance – im z6 sichtbar wurde und sich langsam die Jugendlichen der zukünftigen

180 Ebd., 27.

181 Vgl. Ebd., 28.

Streetdance-Szene etablierten. In weiterer Folge kam es zu Gesprächen mit der ehemaligen Mitarbeiterin Angelika Kugler, dem einstigen Hausmeister und späteren Mitarbeiter der Drogenberatungsstelle Hermann Larcher und dem ehemaligen z6-Mitarbeiter des Helmut Dietl. Zum Schluss führte ich ein gemeinsames Gespräch mit Andreas Mayr und Mathias Wolf. Beide standen dem z6 über einen längeren Zeitraum nahe und verfolgten als Betreuer die Entwicklung der Tanzgruppe sehr intensiv.

In einem Vorgespräch mit einem der damaligen Tänzer_innen, Mehmet Onal, konnte ich erfragen, wer damals dabei war, wie die Personen heißen, wo sie heute leben und ob sie erreichbar sind. Nach längeren Recherchen und Überlegungen habe ich mich dazu entschlossen, zwei der männlichen Tänzer zu interviewen: Mehmet Onal und Enes Kalim. Diese zwei waren aus meiner Sicht – sowie auch aus der Sicht der ehemaligen Mitarbeiter_innen – sehr prägend sowohl für die Streetdance-Szene als auch für spätere Tanzgruppen und sind heute noch aktive Tänzer. Für mich war besonders interessant und wertvoll, dass beide Tänzer sich einerseits in ihrem Zugang zum Tanz und andererseits in ihren biografischen Erfahrungen voneinander unterschieden.

Eine weitere Interviewpartnerin fand ich in Angela Weissengruber. Sie war selbst eine erfolgreiche Tänzerin und leitete eine Mädchentanzgruppe im z6. Auch meine letzte Interviewpartnerin, Sandra Alman, war eine aktive Tänzerin, obwohl sie nicht an Wettbewerben teilnahm. Außerdem führte sie eine längere Beziehung mit dem damaligen Tänzer Zoltan im z6, weshalb ich mir durch ihre Erzählungen durchaus andere, zusätzliche Perspektiven auf die Szene erwartete. Alle vier Gesprächspartner_innen waren Teil der Streetdance-Szene, doch tanzten sie unterschiedlich intensiv und mit unterschiedlichen Fähigkeiten.

Bis auf das Interview mit Mehmet fanden alle Gespräche im *Jugendzentrum z6* statt. Mir war es wichtig, an den Ort zurückzukehren, an dem die Szene ihren Ausgang nahm. Für meine Interviewpartner_innen war es ein Zurückkehren nach langer Zeit. So meinte etwa Enes, dass er sicher zehn Jahre nicht mehr im z6 gewesen sei. Doch bei allen merkte ich, dass die Umgebung ihnen vertraut war und dass sie sich hier trotz der langen Abwesenheit sichtlich wohl fühlten. Die Gespräche mit den Mitarbeiter_innen fanden jeweils an unterschiedlichen Orten statt, die sich die Interviewten aussuchen konnten, beispielsweise in der *Kulturbuchstube Bäckerei* oder privat in Wohnungen.

Die Namen der von mir interviewten Personen sind in meiner Arbeit anonymisiert worden. Dennoch dürfte es für Menschen, die in der Tanzszene, im z6, als Jugendliche aktiv waren, kein Problem sein, deren Identität zu erraten, da einige der Interviewten heute durchaus in einer lokalen Öffentlichkeit bekannt sind. Ich habe versucht, Pseudonyme zu finden, die ähnlich klingen wie die tatsächlichen Namen meiner Interviewpartner_innen, um dem Umstand zumindest annähernd

gerecht zu werden, dass Namen viel über Menschen und deren Familie, Herkunfts米尔ieu und Generation aussagen.¹⁸² Außerdem habe ich mich entschlossen, auch die Namen jener Personen zu anonymisieren, die von den Interviewten in einem bedenklichen Zusammenhang, etwa von Gewalttaten, genannt wurden. Die Namen der ehemaligen z6-Mitarbeiter_innen sind nicht anonymisiert worden, da sie in meiner Arbeit keine zentrale Rolle einnehmen.

Beim Transkribieren der Interviews habe ich diese größtenteils unverändert gelassen; mein Ziel war es, nur wenig in das Material einzugreifen. Zur leichteren Lesbarkeit der Aussagen habe ich lediglich kleine Korrekturen vorgenommen oder bestimmte Aussagen umgangssprachlicher formuliert. Zudem habe ich ausgewählte Transkriptionszeichen verwendet: Zwei Punkte mit Leerzeichen vor und nach den Punkten stehen für eine kurze Pause im Gespräch, drei Punkte mit Leerzeichen vorher und nachher für längere Pausen. Wenn die drei Punkte von einer Klammer eingeschlossen sind, deutet dies auf die Auslassung einer Passage hin, die nicht verständlich war. Drei Punkte ohne Leerzeichen bedeuten, dass der Satz abgebrochen wurde und unvollständig geblieben ist. Unterstreichungen kennzeichnen sehr laute Passagen.

Im Folgenden stelle ich die von mir interviewten Personen, allesamt ehemalige Tänzer_innen im z6, in Kurzporträts vor.

4.5.1 Mehmet Onal – ein Tänzer der ersten Stunde

Mehmet ist einer der damaligen Streetdancer und einer der Hauptprotagonisten der Szene. Er war federführend dafür verantwortlich, dass Streetdance im z6 so populär wurde, sozusagen der Initiator unter den damaligen Tänzer_innen.

Mehmet ist in Innsbruck geboren. Seine Eltern kamen beide als Gastarbeiter_innen nach Österreich: Der Vater ist Kurde und stammt aus Südostanatolien, die Mutter ist Türkin und kommt aus Zentralanatolien. Seine Eltern ließen sich scheiden, als Mehmet sieben Jahre alt war. Er und seine jüngere Schwester übersiedelten in dieser Zeit zunächst zu den Großeltern nach Anatolien, wo Mehmet die erste Klasse Volksschule besuchte. Da es den Geschwistern dort nicht gut gegangen sei, wie sich Mehmet erinnert, zogen sie nach einem Jahr zum Bruder ihres Vaters nach Istanbul. Dort sei es „etwas skandalös“ gewesen und es habe Probleme in der Schule gegeben, weil Mehmet, wie er es selbst beschreibt, „hyperaktiv“ gewesen sei. Zurück in Österreich, lebte er mit seiner Schwester und seiner Mutter zusammen in einer Wohnung in Innsbruck. Dort besuchte er die Volksschule in Mariahilf und die Hauptschule in Hötting, später die Handelsschule.

182 Vgl. Reckinger, Perspektive Prekarität, 40.

4.5.2 Enes Kalim – der Akrobat

Enes ist in Innsbruck geboren und im Stadtteil Mühlau aufgewachsen. Er ist türkischer Staatsbürger. Zunächst besuchte er die Volksschule in Mühlau, im Anschluss daran die Hauptschule in der Reichenau, die er zunächst nicht regulär abschließen konnte. Später begann er eine Malerlehre und besuchte gleichzeitig die Abendschule für den Hauptschulabschluss am Adolf-Pichler-Platz. Weder die Lehre noch die Hauptschule konnte er jedoch letztlich abschließen. Außerdem war er eine Zeit lang auf einer Sportakademie.

Enes' Eltern sind beide aus der Türkei und als Gastarbeiter_innen nach Österreich gekommen. Der Vater migrierte Anfang der 1970er Jahre nach Tirol, die Mutter zehn Jahre später. Die Eltern haben sich bereits aus der Türkei gekannt. Sein Vater arbeitete in der Lodenfabrik, in der Ferdinand-Weyrer-Halle.

4.5.3 Angela Weissengruber – die Trainerin der Mädchen

Angela wuchs im Innsbrucker Stadtteil Reichenau auf. Sie besuchte dort sowohl die Volks- als auch die Hauptschule. Im Alter von 15 Jahren begann sie eine Frisörlehre, die sie auch abschloss. Sie arbeitet gegenwärtig sowohl als Frisörin als auch in der Gastronomie.

4.5.4 Sandra Alman – Tänzerin und Freundin

Sandra war schon vor Etablierung der eigentlichen Streetdance-Szene eine langjährige Besucherin des *Jugendzentrums z6*. Sie kommt aus dem Innsbrucker Stadtteil Pradl, wo sie auch die Volksschule sowie später die dortige Rennerhauptschule besuchte. Im Anschluss daran absolvierte sie den Polytechnischen Lehrgang. Sie schloss eine Lehre in der Buchhandlung Tyrolia ab und arbeitet heute als Grafikerin. Ihre Mutter kommt aus Österreich, während ihr Vater aus Serbien stammt.

5. Erzählungen

5.1 Streetdance – eine Eigenkreation

Streetdance ist ein Tanz mit Einflüssen aus verschiedenen Musikelementen. Alle ehemaligen Tänzer_innen im z6 betonen in den Gesprächen die Bedeutsamkeit der damaligen Dancefloormusik und des entsprechenden Tanzstils: „Ja, heute lauft das unter Videoclipdance, aber wir haben Dancefloor getanzt“¹⁸³, so Mehmet. Er hebt hervor, dass er Streetdance als Hip-Hop betrachte, trotz des anderen Musikstils: „Aus meiner Sicht ist das auf jeden Fall Hip-Hop, obwohl die Musik, zu der wir getanzt haben, nichts mit den 70er Jahren zu tun hat.“¹⁸⁴ Die Mainstream-Musik der 1970er Jahre in New York – der Ursprung von Hip-Hop – sei Funk gewesen, so Mehmet: „Des war Mainstream-Musik, Funk war damals einfach Mainstream sozusagen für die Leute. Deshalb sag' i a später, wir waren zwar Anfang der 90er, aber für uns hat's halt beziehungsweise für uns ist halt Dancefloor Mainstream gewesen.“¹⁸⁵ Mehmet zieht Parallelen zwischen Streetdance einerseits und Hip-Hop – und im Speziellen Breakdance – andererseits. Hip-Hop wurde maßgeblich von puerto-ricanischen, spanischen sowie *Schwarzen* Bevölkerungsgruppen in den USA geprägt. Heutzutage wird die Entstehung von Hip-Hop vor allem den *Schwarzen* zugeschrieben.¹⁸⁶ Der Musikstil gilt bekanntlich als Antwort auf die desolaten sozialen Zustände der *Nicht-Weissen* Bevölkerung im Allgemeinen in den USA und im Speziellen in New York, in den Stadtteilen Harlem und Bronx. Die von Afrika Bambaataa¹⁸⁷ gegründete *Zulu Nation* und deren Hip-Hop richtete sich gegen alles, was die Community zerstört, „sowohl von innen (Drogenkonsum, Gangbangin, Black-on-Black Violence und schwarzen Selbsthass), als auch von außen (Rassismus von Seiten der *Weissen*, vertreten durch Polizei, Staat, Gesetze).“¹⁸⁸

Mehmet erzählt, dass er über eine Gruppe von serbischen Roma, die im Waltherpark Innsbruck öffentlich getanzt haben, zum Tanzen gekommen sei.¹⁸⁹

183 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 164.

184 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 169.

185 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 177.

186 Vgl. Rode, Dorit: Breaking, Popping, Locking. Tanzformen der HipHop-Kultur. Marburg 2002, 62.

187 New Yorker Hip-Hop-DJ, der seit den frühen 1970er Jahren im Hip-Hop aktiv ist. Vgl. Wikipedia: Afrika Bambaataa. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Afrika_Bambaataa (Stand: 31.1.2017).

188 Rode, Breaking, Popping, Locking, 62.

189 Vgl. Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 12.

„Und wir waren einfach die *Schwarzen* von Innsbruck, haben wir gesagt. Die ganzen Romas sind eh viel dunkler.“¹⁹⁰ Die Selbstbezeichnung als *Schwarze* ist im Kontext der Entstehung von Hip-Hop zu sehen, das mit seinen vier Elementen Rap, DJ-ing, Graffiti und Breakdance als eigenständige Kultur der *Schwarzen* gegen die *White Supremacy* gesehen werden kann.¹⁹¹ Mithilfe dieser vier Elemente verfolgt Hip-Hop die Kernidee, den tristen Verhältnissen der Umgebung etwas entgegenzustellen, einen Ausgleich zu schaffen, indem der Fokus auf positive, künstlerisch-ästhetische und lebensbejahende Tätigkeiten gelegt wird.¹⁹² Mehmet sieht im Streetdance eine Überlebensstrategie: „Es war ein Instrument, um herauszukommen.“¹⁹³ Zwar beschreibt Mehmet nicht näher, worauf er das Herauskommen bezieht. Aber als Kind von türkisch-kurdischen Gastarbeiter_innen ist er Teil einer in Österreich benachteiligten Gruppe, wobei die Benachteiligungen teils schon sehr früh im Schulsystem ihren Ausgang nahmen.¹⁹⁴ Streetdance ermöglichte den Tänzer_innen, jemand zu sein, zu dem hinaufgeschaut wird. „Viele Leute wollten, sehr viele Jugendliche wollten so sein wie wir, obwohl wir nichts gehabt haben. Das hat schon was gehabt für uns, aus unserer Perspektive.“¹⁹⁵ Aus der Perspektive von Mehmet heißt: aus jener der *Nicht-Weissen* österreichischen Mehrheitsgesellschaft, der Gastarbeiter_innen, der Ausländer_innen, für die das *uns* steht.

In den Erzählungen über Streetdance wird dieser Tanz als Teil des Modern Dance eingeordnet. Enes betont, dass Streetdance zu den zeitgenössischen Tänzen gehören, deren Ursprung er bei Michel Jackson und dessen Album „Thriller“ sieht.¹⁹⁶ Gleichzeitig grenzt er sich von Breakdance und folglich Hip-Hop ab: „[Streetdance], [d]es ist Tanzen, weil Breakdance ist kein Tanzen, Breakdance ist kein Tanzen, Breakdance ist Turnen.“¹⁹⁷ Michael Jackson wird von allen als stilprägend für die tänzerische Performanz von Streetdance gesehen. Wesentlich für Streetdance war jedoch auch die Choreografie von mehreren Tänzer_innen: „Jetzt

190 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 122.

191 Unter *White Supremacy* wird eine Form des Rassismus verstanden, die als institutionalisiertes System kulturell, sozial, politisch und wirtschaftlich der *Weissen* Alleinherrschaft dient, da es weiße Menschen und ihre Interessen konsequent verfolgt. Vgl. Arndt, Susan: Rassismus und Kolonialismus. Rassismus. Münster 2011, 37.

192 Vgl. Rode, Breaking, Popping, Locking, 157.

193 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 188.

194 Vgl. Schnell, Philipp: Second Mobility Of Second Generation Turks. Cross National Perspectives. Amsterdam 2014, 196.

195 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 192.

196 „Thriller“ ist das sechste Studioalbum von Michael Jackson. Vgl. Wikipedia: Thriller. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Thriller_%28Album%29 (Stand: 31.1.2017).

197 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 468.

haben wir fünf, sechs Crews gehabt. Diese fünf, sechs Crews bestanden aus zwei Partnern. Die sein [sind] zu zweit auf die Bühne gangen oder zu dritt, je nachdem. Dann die nächsten zwei. Jeder hat seinen eigenen Partner gehabt.“¹⁹⁸ Die Choreografien, die aus Elementen von Paar- und Synchron-tanz bestanden, waren Teil des Dancefloor der 1990er Jahre. Neben Michael-Jackson-Videos wurden auch die Videos der Musiker_innen der Dancemusic angeschaut und gekauft, die entsprechenden Tänze nachgetanzt.¹⁹⁹ Damalige Musikformate wie der „Wurlitzer“²⁰⁰ im ORF und auch die Musiksender MTV²⁰¹ und VIVA²⁰² boten Möglichkeiten, sich das Tanzen selbst beizubringen. So sieht Mehmet den „Wurlitzer“ als seinen ersten Lehrer an.²⁰³ Für Enes waren es vor allem die Videoclips auf MTV, mit deren Hilfe er sich die Bewegungen angeeignet hat.

Teilweise mythenhaft bleibt in den Erzählungen, wie die jeweiligen Tänzer_innen zum Tanzen gekommen sind und trainiert haben. Während Sandra berichtet, dass sie über das *Jugendzentrum z6* zum Tanzen gekommen sei, erzählen die anderen davon, im Verborgenen und an geheimen Orten ihre ersten Tanzerfahrungen gemacht zu haben. Mehmet erzählt von einem Keller in Sadrach, in dem er sich und anderen das Tanzen gelehrt habe: „Ja, da wo der Bus umdreht. Da haben wir einen Keller gehabt. Ich bin dann fast immer dort oben gewesen.“²⁰⁴ Enes kam mit dem Tanzen in der Türkei in Berührung, als er bei seiner türkischen Tante einen Videoclip im Fernsehen sah: „Da war so ein Videoclip, wo sie so getanzt haben, und ich hab' das angeschaut und hab' das nachgemacht.“²⁰⁵ Angelas Tanzen begann viel öffentlicher und weniger im Verborgenen: Über Tanzwettbewerbe in den Discos wurde sie zum Tanzen animiert und begann mehr und mehr, sich tänzerische Fertigkeiten anzueignen.²⁰⁶ Trotz dieser Erzählungen ist nicht klar ersichtlich, wie die Interviewten zum Streetdance kamen. Doch im Zusammenhang von mythenhaften Erzählungen, wie sie in den Interviews etwa mit Blick auf die

198 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 415.

199 Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 11–12 und 18–19.

200 „Wurlitzer“ war eine im ORF ausgestrahlte Publikumswunschsendung. Vgl. Wikipedia: Wurlitzer. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Wurlitzer_%28ORF%29 (Stand: 31.1.2017).

201 MTV ist ein US-amerikanischer Fernsehsender, der vor allem bis Ende der 1990er Jahre einen dedizierten Musikschwerpunkt hatte und hauptsächlich Musikvideos zeigte. Vgl. Wikipedia: MTV. Online unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/MTV> (Stand: 31.1.2017).

202 VIVA ist ein deutschsprachiger Jugend- und Musiksender. Vgl. Wikipedia: VIVA. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/VIVA_Deutschland (Stand: 31.1.2017).

203 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 77–79.

204 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 33–34.

205 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 337–338.

206 Vgl. Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 1.

ersten Tanzversuche vorkommen, ist nicht die Frage nach dem Realitätsgehalt entscheidend, sondern vielmehr die Frage nach der sozialen Funktion im erzählten Kontext.²⁰⁷ Die Erzählungen von geheimen Orten und davon, dass man sich ohne Hilfe von anderen das Tanzen beigebracht oder bei Wettbewerben aus dem Nichts heraus aufgetrumpft habe, heben die eigene Person hervor. Zugleich grenzen sie die Art, in der sich die Protagonist_innen das Tanzen aneignen, von jener in klassischen Tanzschulen ab – denn in Tanzschulen konnte Streetdance nicht erlernt werden. Dafür brauchte es andere Orte, mit viel niederschwelligerem Charakter und ohne große finanzielle Hürden für Interessierte.

5.2 Das *Jugendzentrum z6* – die Homebase der Tänzer_innen

Das *Jugendzentrum z6* war jener Ort, der sich für die Streetdance-Szene anbot. Durch die Räumlichkeiten, wie zum Beispiel den Tanzraum, der Interessierten offenstand, war es für die Jugendlichen möglich, beinahe täglich zu trainieren, ohne dafür bezahlen zu müssen. Enes erinnert sich daran, wie er selbst das erste Mal ins *z6* kam: „Ja, ja, *z6* hat jeder gekannt, okay. Einer hat irgendjemand dahin mitgenommen und dann ist des halt passiert.“²⁰⁸ Die Ethnologin Dorit Rode hebt bei ihren Forschungen zu Breakdance in den 1990er Jahren hervor, dass Jugendzentren ihrem Klientel oft Raum für Sport, Akrobatik und Tanz zur Verfügung stellen würden. Statt Breakdance wurde Streetdance im *Jugendzentrum z6* angeboten, wobei engagierte Tänzer_innen anderen Jugendlichen den Tanz beibrachten – ein Angebot abseits von staatlichen oder klassisch bürgerlichen Tanzschulen. Mehmet erwähnt, dass ihn seine alleinerziehende Mutter in der Tanzschule *Polai* in Innsbruck anmelden habe wollen. Da sie sich das nicht leisten habe können, habe sie gehofft, vom Leiter der Tanzschule *Ferry Polai* eine Ermäßigung zu bekommen:

„Dann hat sie g'sagt, dass sie alleinerziehende Frau ist und ob man da nicht etwas machen kann. Der Bua tanzt so gern. Und dann hat es geheißen: Nein! Das kostet. Ab diesem Moment war für mich eigentlich der ganze Standardtanz und *Polai* gestorben (...). Es war für uns ein Status, nicht Teil von *Polai* und denen zu sein. Das war für uns Etikette. Und wenn zu uns jemand gesagt hat, er ist beim *Polai*, dann hat er eh schon abgestunkenen (lacht), sozusagen.“²⁰⁹

207 Vgl. Lehmann, Reden über Erfahrung, 127.

208 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 371–372.

209 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 128–131 und 140–14.

Ganz im Gegensatz zur Tanzschule *Polai* stand es im Interesse des z6, jugendrelevante Angebote zu schaffen, die sich das Zielpublikum auch leisten konnte. Nach außen hin wird von Jugendzentren gern damit geworben, dass sie die Jugendlichen von der Straße holen. Die Straße gilt dabei als Synonym für einen Ort der Gesetzeslosigkeit und der gesellschaftlichen Desintegration. In einem Interview von Dorit Rode mit dem Tänzer Freeze hält dieser einerseits fest, dass das „Kinder-von-der-Straße-holen“ ein klassisches Motiv in der offenen Jugendarbeit sei, andererseits betont er, dass Tanzangebote Jugendlichen Ausdrucksmöglichkeiten böten, die sie auch interessieren.²¹⁰ Ähnlich war es mit Streetdance im z6. So erinnert sich Enes daran, wie dieses Motiv des Wegholens von der Straße von außen, von Seiten der Sozialarbeiter, bei der Etablierung der Streetdance-Gruppe in den Vordergrund gestellt worden sei. Der damalige Streetworker des z6, Klaus Schwarzgruber, habe zu den Tänzer_innen gesagt: „Streetwork, ihr tut's da Turnen, Tanzen usw., warum mach' ma nit a Streetdance? (...) Dann hat der Streetworker eben g'sagt, der Klaus, schaut's, so nehmen wir die Jugendlichen von der Straße weg, indem wir ihnen eine Aufgabe geben, indem wir ihnen eben Freude geben.“²¹¹

Die Erinnerungen decken sich mit den Berichten des Jugendzentrums aus dem Jahre 1994/1995. Dort wird beschrieben, dass z6 *Streetwork* im Herbst 1992 eine Streetdance-Gruppe initiiert habe. Diese Gruppe begann, zweimal in der Woche im z6 zu trainieren. Zwei Jahre später übernahm das Team des Jugendzentrums die Betreuung der Tanzgruppe. Aus dieser neuen Situation heraus entstand eine selbstorganisierte Tanzschule von und für Jugendliche: die *Dancefactory* (oder auch *Dance Academy*).²¹² „Die Dance Academy, das war sozusagen a Projekt, Tanzschule von Jugendlichen für Jugendliche, und i glab eigentlich unsere erste Tanzschule, die Dance Academy (...). Dadurch sein [sind] extrem viel Leute ins z6 gekommen, extrem viele Tänzer sind gekommen“²¹³, so Mehmet.

Das *Jugendzentrum z6* nimmt als Ort nicht nur eine tragende Rolle speziell für die Streetdance-Szene ein, sondern war auch für alle anderen Besucher_innen der Lebensmittelpunkt in ihrer Jugend:

„Die einen haben Basketball gespielt, so eine Basketballgruppe war da. Dann war'n die, so a Junkiegruppe war da. Wir haben alle friedlich nebeneinand' gelebt und des hat so

210 Rode, Breaking, Popping, Locking, 74.

211 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 446–447 und 452–454.

212 Vgl. O. A.: Streetdance & Dancefactory – Tanzgruppen im z6. In: O. A.: Jugendzentrum z6. Tätigkeitsbericht, 9/94–9/95. Innsbruck 1995, 48–49, hier 48.

213 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 31.3.2016, Zeile 264–266 und 270–271.

gepasst. (...) Wir haben uns immer gut verstanden. Im Prinzip hat's da, weil wir alle im z6 waren, hat's a so eine Zusammengehörigkeit geben, oder.“²¹⁴

Neben den sozialarbeiterischen Angeboten des Jugendzentrums waren es vor allem die Gesprächsangebote der erwachsenen Betreuer_innen, die die Tänzer_innen in guter Erinnerung behielten.²¹⁵ Mehmet macht an einem weiteren Punkt deutlich, welche zentrale Bedeutung das z6 für ihn und seine Freund_innen gehabt habe: „Das z6 war unser Zuhause und die Eltern waren die Betreuer und des war, i würd' echt sagen, alles, was, drei Viertel, die Hälfte mindestens. Die Hälfte mindestens, was ich mitkriegt hab'. Erziehung hab' ich von den Betreuern mitbekommen und .. ja, wir waren a irgendwie geschlossener Kreis a bissel, wir waren im Jugendzentrum stark, aber draußen waren wir geschlagene Hunde.“²¹⁶ Der Sozialwissenschaftler Ayhan Kaya streicht in seinen Forschungen zur türkischen Hip-Hop-Szene in Kreuzberg die wichtige Funktion von Räumen wie Jugendzentren hervor:

„Undoubtedly the youth centre occupies the biggest space in the lives of the youngsters. The youth centre serves as a refuge from the parental discipline for the minority youth and acts as a haven from the hostility of the outside world, and as place in which dignity, selfrespect and recognition are internally defined.“²¹⁷

Jugendzentren bieten Möglichkeiten, sich in neuen sozialen Beziehungen auszuprobieren. Kaya schreibt von „a substitute family environment“, in welcher die Jugendlichen wie Brüder und Schwestern leben könnten.²¹⁸ Mehmet umschreibt in seinen Erzählungen genau jene Funktion des Jugendzentrums mit verschiedenen Ausdrücken: als eine Gegenwelt, welche den Erfahrungen außerhalb des z6 gegenüberstand. Zudem betont er, dass er nirgendwo anders ein besseres Leben hätte führen können als dort.²¹⁹

Enes, der in seiner Jugend beinahe jeden Tag im z6 war, hebt die Solidarität unter den Jugendlichen im Jugendzentrum hervor. Bei Angriffen von rechtsextremen Skinheads seien es beispielsweise die Punks gewesen, die ihnen halfen, sich dagegen zu wehren.²²⁰ Außerdem stellt er die Anwesenheit der Betreuer_innen als

214 Ebd., Zeile 207–209 und 213–214.

215 Vgl. Ebd., Zeile 207–209 und 215–219.

216 Ebd., Zeile 783–788.

217 Ayhan, Sicher in Kreuzberg, 128.

218 Vgl. Ebd.

219 Vgl. Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 31.3.2016, Zeile 791, 793 und 964–965.

220 Vgl. Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 616–617.

sehr zentral für das *z6* dar, vom Hausmeister bis hin zu den eigentlichen Jugendzentrumsbetreuer_innen:

„Der Hermann war ja der Hausmeister, auf gut Deutsch gesagt, ge, aber er war genauso ein Betreuer für uns. Wir haben ihn nit als Hausmeister g'sehen, ge. Wir haben ihn genauso als Betreuer gesehen. Wenn wir Probleme g'habt haben, sein [sind] wir zu ihm gangen und er wiederum zu die Betreuer. I mein, er war schon so, so a Vaterfigur.“²²¹

Angela vergleicht das *z6* in ihrer Jugend mit einem zweiten Wohnzimmer, in dem sie ihre Freizeit verbrachte und viele der Angebote nutzen konnte:

„Unter anderem wurde auch Taekwondo angeboten und im Galaxy durfte ich neben Dan Vans meine ersten DJ-Versuche starten. Es war schon eine ziemlich lässige Zeit im *z6* mit echt tollen Betreuern, Mathias, Simone, mit denen man super reden konnte und die einem gern geholfen haben, wenn man mal nicht weiterwusste. Damals war das unser zweites Wohnzimmer.“²²²

Auch Sandra deutet das *z6* damit als wichtigen Raum, als Konstante, der einem Sicherheit bietet: „Des war der Punkt, oder, dass du da hergehst. Des ist safe, oder. Da trifft man sich und du weisch, des ist immer da, da kann ich immer hingehen, da ist es immer nett, da trifft i meine Kollegen. (...) Des ist eigentlich des Fixe in deinem Leben. Des, was einfach da ist, was sich nicht verändert, oder.“²²³

Deutlich wird in den zuletzt herangezogenen Aussagen, wie das Jugendzentrum die Möglichkeit bot, sich auszuprobieren, ohne finanzielle Gegenleistung und jenseits von ökonomischen und sozialen Zwängen. Für die Tänzer_innen war das *z6* eine Heimat, ein Innen, das eine Gegenwelt zum Draußen bildete, ein Ort, an dem kurzzeitig gesellschaftliche Zwänge in den Hintergrund rückten.

5.3 Tanzwettbewerbe, *Technoexpress* und Discos

Streetdance lebte vom Wettbewerbsgedanken, sogenannten Tanzwettbewerben zwischen den Tänzer_innen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb des Jugendzentrums ausgetragen wurden. Diese Wettbewerbe sind mit den Battles im Break-

²²¹ Ebd., Zeile 661–665.

²²² Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 30–31 und 428–431.

²²³ Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 227–229 und 232–233.

dance zu vergleichen und als öffentliche Konkurrenzkämpfe zu betrachten. Sie finden vor einem Publikum statt und spornen die Kontrahent_innen zu Höchstleistungen an.²²⁴ Das z6 bot den Jugendlichen Raum für ihre tänzerischen Auseinandersetzungen im Rahmen des *Technoexpress*, einem Discoformat, welches vor allem von Jugendlichen mit türkischem und (damals) jugoslawischem Migrationshintergrund organisiert wurde. Der *Technoexpress* war unter den Tänzer_innen bekannt: „Ja, auf jeden Fall, das war die Generation, und dann irgendwie hat es geheißen Technoexpress, im z6 ist Technoexpress, ein Tanzwettbewerb (...). Eben dann habe ich teilgenommen bei diesem Tanzwettbewerb.“²²⁵ Für Mehmet bedeutete sein erster Tanzwettbewerb den Durchbruch als Streetdancer: „Als Türke habe ich gegen die ganzen Serben gewonnen und das war einfach etwas, auf das man als Türke stolz sein konnte, sozusagen. Dieser Moment hat mein Leben verändert.“²²⁶ Durch seinen Sieg war es für ihn klar, dass er im z6 bleiben wollte: „Der erste Tanzwettbewerb war gleichzeitig die Wende und irgendwann war ich lei mehr dort (...). Ich bin dann vom z6 nicht mehr weggegangen.“²²⁷

Die Streetdancebattles außerhalb des Jugendzentrums fanden in den Discos in und außerhalb von Innsbruck statt. Die Discos waren jene Orte, an denen sich die Tänzer_innen gegenseitig herausforderten, die rituellen Orte der tänzerischen Bewerbe: der *Tanzpalast* in Igl, das *Flip, Hollywood* und später das *Antico* in Innsbruck, die *Pranger Alm* in Unterperfuss oder das *Alpi* in Wattens. Die Tanzfläche der Discos diente im Sinne Erving Goffmans als Theater für die narzisstische Selbstdistanzierung: Die Tänzer_innen verwendeten den Dancefloor als Bühne und die anderen als Publikum.²²⁸ „In der Zeit, wo des so war, war des so ganz hip, in Discotheken zu tanzen. Und dann war es so, es hat ja dauernd irgendwo irgendwelche Tanzwettbewerbe gegeben.“²²⁹ Die frühere Streetdance-Tänzerin Angela berichtet von den Wettbewerben in der ehemaligen Disco *Tanzpalast* in Igl: die Tänzer_innen im Zentrum, das Publikum als aktive Unterstützer_innen, wenn sie dort gegen andere Tänzer_innen angetreten ist. Entscheidend für den Gewinn war der Applaus des Publikums. Deshalb war sie in Begleitung ihrer Freund_innen:

224 Vgl. Rode, Breaking, Popping, Locking, 148.

225 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 45–49.

226 Ebd., Zeile 45–49.

227 Ebd., Zeile 70–73.

228 Vgl. Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. 11. Auflage München 2011.

229 Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 264–266 und 106–108.

„Ja, Freunde sein schon mit mir hochgefahren und des waren halt die vom Hof. Die Groupies (lacht). (...) Die haben mi dann angefeuert, eben beim Tanzwettbewerb, und ja. Entschieden worden ist dann immer via Applaus, wer dann gewinnt. Der lauteste Applaus hat dann den Tanzwettbewerb gewonnen.“²³⁰

Doch nicht nur an das Prestige, die Ankerkennung der Zuschauer_innen und der anderen Tänzer_innen erinnert sich Angela, sondern auch an finanzielle Anreize, die bei Tanzwettbewerben eine Rolle spielten: „Im Hollywood hat es das teilweise mit Preisgeld gegeben. Also, da hat jeder Teilnehmer für den Start gezahlt, quasi, und der dann gewonnen hat, hat dann das Preisgeld gekriegt.“²³¹

Die Soziologin Gabriele Klein betont in ihrer Arbeit über Hip-Hop, wie Tanzclubs Distinktion zwischen den Altersklassen der Erwachsenen und Jugendlichen schaffen und wie diese als Orte der Unvernunft angesehen würden.²³² Denn Alkohol und Drogenkonsum, langes Ausgehen, Flirten und Sex spielen eine zentrale Rolle, um für einen Moment aus dem falschen Leben²³³ zu verschwinden, um zumindest am Wochenende das richtige Leben zu finden. In dieser Scheinwelt sei jene Illusion möglich, die den Jugendlichen außerhalb verwehrt bleibe: Anerkennung und Erfolge durch das Tanzen, während sie außerhalb dieser Szene zugleich keine Beachtung fanden. Mehmet beschreibt die Streetdance-Szene und die Battles als *unsere Welt*, in welcher er mitgemacht habe und zum Beispiel „Disco King“ geworden sei: „Guat, bei den Österreichmeisterschaften, da hab' ma halt mitgemacht und i bin halt Disco King des Monats g'worden.“²³⁴

Die Discos waren für die Szene mehr als nur Orte des Ausgehens, sie waren symbolische Orte, an denen die Tänzer_innen ihre Fertigkeiten vor einem Publikum inszenieren und sich – außerhalb des Jugendzentrums – in Szene setzen konnten, wie sie es aus den Musikvideos ihrer tänzerischen Vorbilder und Held_innen kannten.

230 Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 30–31 und 33–35.

231 Ebd., Zeile 30–31 und 292–294.

232 Vgl. Klein, Gabriel/Malte, Friedrich: Is this real? Die Kultur des HipHop. Frankfurt am Main 2003, 173.

233 Vgl. Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Frankfurt am Main 1997.

234 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 512–514.

5.4 „Die waren eigentlich alles so Michael-Jackson-Typen“²³⁵ – Vorbilder und Helden

Michael Jackson wird als der „King of Pop“ bezeichnet und ist einer der erfolgreichsten und bekanntesten Musiker_innen, die die Geschichte jemals hervorgebracht hat. Weltweit hat er geschätzte 750 Millionen Platten verkauft, aber viel bedeutender für seine Person war seine elektrisierende Bühnenpräsenz: seine Tanzschritte und seine außergewöhnlichen und aufwändigen Live-Shows.²³⁶ Darin liegt auch die Faszination für die ehemalige Streetdance-Szene. In den Erzählungen über Streetdance ist Michael Jackson als Vorbild allgegenwärtig. Sein Tanz war maßgebend für die Szene. Angela erzählt im Interview, wie Michael Jackson beinahe heldenhaft verehrt und nachgeahmt worden sei:

„Michael Jackson. Des war ganz hip damals. Außerdem hat man sich nachher die Videos angeschaut und immer daheim geübt. [...] Auf VIVA, oder man hat sich von Michael Jackson die Videos gekauft und dann hat man die halt nachperformat. [...] Also, die Choreografien einstudiert und nachgetanzt.“²³⁷

In den Erzählungen lebt der 2009 verstorbene Künstler wieder auf: „Streetdance ähnelt dem Modern Dance, so wie Michael Jackson, Thriller und so ähnlich.“²³⁸ Enes erzählt, dass es sogar einen Streetdancer namens Jackson gegeben habe, der Michael Jackson eins zu eins kopieren konnte.²³⁹ Michael Jackson war der erste richtige Musikvideokünstler und revolutionierte die Musikindustrie samt ihren Musikclips. Denn seine Videos waren auf seine Tanzschritte abgestimmt. In seinem Clip zu „Billie Jean“ kombinierte er Tanzschritte mit damaligen Special Effects: Jede Bodenplatte, auf die er trat, wurde dabei erleuchtet. Es war das erste Mal, dass solche Effekte verwendet wurden. Bis dahin sollten Musikvideos entweder lustig sein oder Live-Auftritte zeigen.²⁴⁰ Michael Jacksons Musikvideos transportieren mehrere Elemente modernen Heldentums, darunter Androgynität und Selbstdarstellung, welche visuell vermittelt werden.²⁴¹ Moderne Held_innen

²³⁵ Ebd., Zeile 12–13.

²³⁶ Vgl. Heatley, Michael: Michael Jackson. 1958–2009. Die Legende. Höfen 2009, 138.

²³⁷ Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6. 2016, Zeile 11–12, 18–19 und 21.

²³⁸ Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 468–469.

²³⁹ Vgl. Ebd., Zeile 566.

²⁴⁰ Vgl. Heatley, Michael Jackson, 142.

²⁴¹ Vgl. Asch, G. Ronald u. a. (Hg.): Das Heroische in der neueren kulturhistorischen Forschung: Ein kritischer Bericht. Online unter: <http://www.hsozkult.de/literaturreview/id/forschungsberichte-2216> (Stand: 25.1.2019).

aber brauchen die Medien und deren bildhafte Berichterstattung. Das Bild als Momentfotografie wird zur Ausdrucksform eines neuen Sehens, so Walter Benjamin.²⁴² In der Postmoderne gewinnen Bilder die Oberhand über das Wort:²⁴³ Sie transportieren mehr, als gesagt werden kann. Beispielhaft stehen dafür die bildlichen Darstellungen des tanzenden Michael Jackson. Die Visualisierung seines Tanzes ermöglichte es ihm, sich als überirdischer Tänzer zu präsentieren, der sogar der Schwerkraft zu trotzen schien.

Moderne Held_innen entstehen über Bilder und Filme, wie zum Beispiel Musikvideos, die für die Streetdancer_innen wie Lehrfilme waren. Die in den Musikvideos von Michael Jackson präsentierten Choreografien galten damit als vorbildhaft und erstrebenswert. Im Video zur Single „Beat It“ taucht Michael Jackson in die Straßenkultur ein, tanzt mit unzähligen Background-Tänzer_innen und führt eine aufwändige Choreografie vor.²⁴⁴ Enes berichtet, wie er als kleines Kind die Videoclips studiert und die dort dargestellten Tanzbewegungen nachgeahmt habe: „Mit sieben Jahr[en] hab' ich bei der Tante, hab' ich in der Türkei Fernsehen angeschaut und habe des nachgemacht.“²⁴⁵ Auch zu Hause in Österreich waren Musikclips für Enes zentral für das Erlernen des Tanzens:

„Jedes Wochenende hab' i g'wartet, bis MTV kommt. Satellit umgedreht Richtung Patscherkofel, da war Astra, und in der Früh hab' ich die Clips angeschaut und hab' sie aber nicht g'macht. I hab's angeschaut, hab's mir g'merkt und hab's dann draußen g'macht.“²⁴⁶

Für Mehmet waren die Tänzer_innen in den Musikvideos die Vorbilder. „Ja, eben der Wurlitzer. Es hat ja auf Sechse auf Nacht den Wurlitzer gegeben.“²⁴⁷ Dort habe er die Videos angeschaut und aufgenommen, die Tanzszenen habe er nachgeahmt: „Mit der Video-2000-Kassette haben wir halt aufgenommen und dann so lange die Schmähs trainiert, bis wir sie können haben. So die Backgrounddancer beobachtet und so lange trainiert, bis wir alles gekonnt haben.“²⁴⁸ Das Erlernte wurde

²⁴² Vgl. Meyer, Silke: Helden des Alltags. Von der Transformation des Besonderen. In: LWL-Industriemuseum (Hg.): Die Helden-Maschine. Zur Aktualität und Tradition von Heldenbildern. Essen 2010, 28–40, hier 36.

²⁴³ Vgl. Heatley, Michael Jackson, 39.

²⁴⁴ Vgl. Ebd.

²⁴⁵ Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 335–337.

²⁴⁶ Ebd., Zeile 345–348.

²⁴⁷ Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 79.

²⁴⁸ Ebd., Zeile 98–100.

dann bei den Wettbewerben und Performances präsentiert. Angela erinnert sich, dass auch reine Michael-Jackson-Shows veranstaltet worden seien.²⁴⁹

Die Streetdancer_innen berufen sich aber nicht nur auf bekannte Vorbilder wie Michael Jackson, auch innerhalb der Szene sind Tänzer_innen zu Vorbildern für andere aufgestiegen. Deutlich wird hierbei, dass es unwichtig ist, ob es sich bei den Vorbildern um bekannte Personen oder einfach um nahe Verwandte handelt. Sie stehen für etwas, das man bewundert und im Idealfall selbst erreichen will. Eine der zentralen Ideen und der wesentlichsten Motivationen für das Tanzen war die Coolness: „Beim Fußballspielen bist halt unter den Männern cool, aber mit Tanzen bisch überall cool.“²⁵⁰ Mehmet und seine tänzerischen Vorbilder waren die „Romas“ im Waltherpark, die Michael Jackson nachahmten; jeder der Jungen bewunderte sie dafür: „Ich war elf, zwölf und wir haben halt auf die immer aufgeschaudt und sie haben halt tausend Freundinnen gehabt und alles, das war super, die Mädls sind alle in den Walterpark gekommen, um Teil dieser Clique zu sein.“²⁵¹ Später auf der Tanzfläche wurde die Coolness tänzerisch umgesetzt. Die Orientierung an Vorbildern war Teil der Performance. Sandra erzählt, dass sie zusammen mit Mehmet Figuren von Frances Houseman und Johnny Castle aus „Dirty Dancing“ nachgeahmt hätte, um Eindruck bei ihrem Publikum zu hinterlassen: „Wir haben halt immer und überall getanzt und wir haben uns halt supercool gefunden. Weil wir überhaupt die Coolsten waren auf dem Planeten.“²⁵² Als die „coolen“ Tänzer_innen war es ihnen möglich, auf Distanz zum Gewöhnlichen zu gehen, zum Beispiel zu den restlichen Tänzer_innen und Besucher_innen in den Discos. So wurden sie selbst zu unzugänglichen, coolen Held_innen und Coolness war damit eine „habitualisierte Technik des Sich-Entziehens“²⁵³. Durch ihre Unerreichbarkeit als Tänzer_innen wurden sie selbst zu Vorbildern, andere wollten plötzlich so sein wie sie und sie in ihrem tänzerischen Können erreichen: „Wenn die Leute mich gesehen haben, dann waren sie irgendwie glücklich“, so Mehmet.²⁵⁴

Vorbilder und Held_innen sind in den Erzählungen von Streetdance allgegenwärtig. Beide Idealtypen nehmen in den unterschiedlichen erzählten Kontexten verschiedene Funktionen ein: ob es Superstars sind wie Michael Jackson, die

249 Vgl. Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 162.

250 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 112–113.

251 Ebd., Zeile 15–19.

252 Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 123–124.

253 Vgl. Sommer, Andreas Urs: Coolness. Zur Geschichte der Distanz. In: Zeitschrift für Ideengeschichte, 1 (2007), 30–44, hier 31.

254 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 71–72.

ersten Tänzer_innen in Innsbruck wie Zuzan²⁵⁵ bei Angela und vor allem bei Mehmet, der ihn als „Sir vor ihrer Zeit“ preist, oder der Shen Jam²⁵⁶ bei Enes, den er als sein persönliches Idol nennt. Alle diese Personen dienen den Tänzer_innen als Orientierung, als Exponent_innen für erstrebenswerte gesellschaftliche Selbstbilder und als Projektionsfläche für Bedürfnisse und Wünsche: Es ging darum, im Rampenlicht der Bühne zu stehen und als Tänzer oder Tänzerin bewundert zu werden.

5.5 „Früher ist das bei uns so a Naturgesetz gewesen: Du kimmsch halt nit eini!“²⁵⁷ – Rassismus, soziale Ausgrenzung und Gewalt

Mehmet erinnert sich, dass es für viele der Tänzer_innen Normalität gewesen sei, nicht in die Discos in Innsbruck und Umgebung eingelassen zu werden. Entweder seien sie von den Türstehern mit versteckten Begründungen wie „Es ist voll!“ oder mit offensichtlichem Rassismus wie „Ausländer dürfen nicht rein“ abgewiesen worden. Aber nicht nur Discobesuche waren keine Selbstverständlichkeit, für die meisten Tänzer_innen war auch der restliche Alltag durch Rassismus und Ausgrenzung geprägt: egal ob in der Schule oder bei der Jobsuche. Offensichtliche Merkmale, die von einer imaginierten *Weissen* österreichischen Norm, einer essenzialistischen Vorstellung von Österreichischsein abwichen, führten zu stetigen Benachteiligungen, welche sich auch in den Erzählungen der Tänzer_innen wiederfinden. Sandra erinnert sich, dass Discobesuche jedes Mal eine Art Lotterie bedeutet hätten: „Des war so, du hasch zum Beispiel immer zittern müssen, dass wir in die Disco einikemmen. Du bisch nit beim Türsteher vorbeikemmen, weil Ausländer nit in die Disco dürfen haben.“²⁵⁸ Pierre Bourdieu schreibt in seinem Werk „Das Elend der Welt“:

„[D]as ethnische Stigma, das auf unauslösliche Weise in Hautfarbe, Gesichtszüge und auch in Namen eingeschrieben ist, verstärkt oder besser radikalisiert das Handicap, das mit dem Fehlen von Bildungs- und Berufsabschlüssen verknüpft ist, welches selbst wiederum mit dem Mangel an kulturellem und besonders sprachlichem Kapital einhergeht.“²⁵⁹

²⁵⁵ Vgl. Ebd., Zeile 306.

²⁵⁶ Vgl. Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 378.

²⁵⁷ Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 618–619.

²⁵⁸ Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 185–187.

²⁵⁹ Bourdieu, Elend der Welt, 70f.

Dies gilt auch für den Alltag außerhalb des „Ausländerjugendzentrums“, wie das z6 oft abwertend genannt wurde – eine Bezeichnung, die darauf hindeutet, welche Jugendliche dort sein durften und waren. Denn es war nicht selbstverständlich, dass Jugendliche mit Migrationshintergrund jedes Jugendzentrum besuchen durften. Mehmet erinnert sich, dass zum Beispiel die Jugendlichen in Hötting-West keine Austro-Türken in ihrem Jugendtreff haben wollten. Die jungen – als Migrant_innen gebrandmarkten – Tänzer_innen gingen dabei unterschiedlich mit dem ethnischen Stigma um. Das Aufbauen positiver migrantischer Selbstbilder wurde durch die schwierigen Lebensverhältnisse vieler Tänzer_innen erst gar nicht ermöglicht. Die eigene ethnische Herkunft wurde als minderwertig erlebt und führte teils zu selbstzerstörerischen Handlungen. Angela erinnert sich an die Tänzerin Monika, die sich durch ihre dunkle Hautfarbe von den anderen Tänzer_innen unterschied: „Leider wurde sie auch extrem gemobbt wegen ihrer Hautfarbe [...], was sie wahrscheinlich dazu getrieben hat, dass Heroin leider heute noch ihr Begleiter ist.“²⁶⁰ Unter Hinweis auf eine andere Hautfarbe, einen Nachnamen, der auf eine andere als auf eine deutschsprachige Herkunft hindeutet, oder auf Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache war Rassismus Normalität. Darüber hinaus sei es immer wieder zu rassistischen Übergriffen gegenüber Jugendlichen gekommen, so Mehmet; rechtsextreme Skinheadgruppen hätten andere Jugendgruppen wiederholt überfallen: „Mit die Skinheads ist es echt eigentlich äh .. des war zack .. (...). Irgendwann war so a Flaute im z6, da war nichts los .. ja dann, des war echt a Phase, wo wir uns echt alle gefürchtet haben.“²⁶¹ Die Angriffe der Skinheads geschahen nicht nur im öffentlichen Raum wie im Rapoldipark, sondern zum Teil fanden diese auch im oder vor dem z6 statt:

„Die sind auch einmal ins z6 kommen und haben einen rausgeklaubt und, und verprügelt. Des war für uns der Moment, wo wir uns in Grund und Boden geschämt haben, dass... wie kann es sein, dass Nazis ins z6 kommen und sich einen außaholen und verprügeln und mit denen passiert nichts? Das gibt's nit. Niemand traut sich ins z6 einzugehen und jemanden außiholen. Das geht nit. Das wäre früher unmöglich gewesen.“²⁶²

Das ethnische Stigma brachte neben stetigen Abwertungen und Kränkungen auch das Bewusstsein mit sich, Betroffene von rechtsextremer Gewalt zu sein. Enes erwähnt, dass die Skinheads sie immer wieder terrorisiert und schikaniert hätten.²⁶³

260 Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 439–441.

261 Vgl. Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 716.

262 Ebd., Zeile 728–733.

263 Vgl. Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 615.

Es gab viele rechtsextreme Skinheads in Innsbruck, ein Umstand, der den Rechtsruck in der Bevölkerung widerspiegelte und mit dem damaligen Aufstieg der FPÖ unter Jörg Haider zusammenhing. Immer wieder kam es zu Auseinandersetzungen zwischen rechten und linken beziehungsweise migrantischen Jugendlichen. Dabei waren zumeist auch Jugendliche involviert, die zwar Besucher_innen des z6 waren, jedoch nicht zur Streetdance-Szene gehörten. Enes berichtet von einem Aufeinandertreffen, bei dem „Fritz“, ein legendärer Innsbrucker Punk, ihnen zur Seite gestanden sei:

„Auf einmal sein [sind] sie da gestanden zu zwanzig, dreißig und wir waren drei. Es war kurz vorm Schluss von z6. Da ist ja niemand da. Zu viert sein ma [sind wir] vor dem z6 gestanden und haben gesehen, wie zwanzig Leut' auf uns rennen, oder. Auf einmal fliegt hinten a Mülltonne. A richtig große Mülltonne fliegt über unsere Köpfe auf die Hooligans rauf, oder. Dann hab' i g'schaut, oder (lacht). Der Fritz mit Kette in der Hand, oder, und ist echt mit vier, fünf Leut', oder, gegen die zwanzig, dreißig, oder. Wir dann a mit, oder, ja. Dann haben wir volle gegen die geraft halt vor dem z6.“²⁶⁴

Damit sich die Jugendlichen mit Migrationshintergrund und aus dem politisch links-alternativen Spektrum gegen die gewalttätigen Angriffe von rechtsextremen Jugendlichen wehren konnten, kam es zu Verbindungen zwischen verschiedenen Szenen und Ethnien. Enes schildert weitere Angriffe von rechten Hooligans und beschreibt, welche reale Bedrohung diese für sie Anfang der 1990er Jahre in Innsbruck bedeuteten: „Also die Jugos z'sammentuan .. und des Witzige kommt erst dann, Türken, Jugos. Jetzt kimmt's, Punks (lacht), ja, damit wir mehr sein [sind]. Weil wenn die kommen, dann kommen echt zu fünfzig, zu sechzig, oder.“²⁶⁵ Der österreichische Sozialwissenschaftler Hans Georg Zilian untersuchte in den 1990er Jahren in Österreich rechte Orientierungen bei Jugendlichen. Ihr Hass gegenüber den „Ausländer_innen“ habe nichts mit den realen Migrant_innen zu tun. „Gäbe es keine Ausländer in Österreich, dann könnte und würde Ernst²⁶⁶ seinen aufgestauten Hass gegen andere Personengruppen entladen.“²⁶⁷ Die Wut gegen diese Gruppe werde durch den Zuspruch der Gleichgesinnten und die Komplizenschaft von Teilen des Verbundsystems aus Medien und Politik legitimiert. Die Straßenschlachten zwischen österreichischen und migrantischen Jugendlichen folgen dem

²⁶⁴ Ebd., Zeile 622–629.

²⁶⁵ Ebd., Zeile 762–765.

²⁶⁶ Ernst ist ein interviewter Jugendlicher bei Hans Georg Zilian: *Satanische Masken. Jugend und Rechtsorientierung in der österreichischen Provinz*. Frankfurt/New York 1998.

²⁶⁷ Zilian, *Satanische Masken*, 110.

gleichen Muster: Die Jugendlichen organisieren sich nach ethnischen Kategorien, so wie es die multikulturelle Gesellschaft erwartet.²⁶⁸

Doch Bedrohungen gab es auch von rechtsextremen türkischen Jugendlichen. Besonders als der Konflikt zwischen den Kurden und dem türkischen Staat in den 1990er Jahren aufkam, spielte dieser unter jenen Jugendlichen, die aus der Türkei kamen, eine zentrale Rolle und führte teilweise zu Konflikten auch unter Freunden. „[So] wurden auf einmal unsere Kindheitsfreunde unsere Feinde“, so Enes.²⁶⁹ Zwar waren laut Enes diese Auseinandersetzungen nur kurzfristig, weil das Tanzen eine stärkere Faszination und Integrationskraft für die Jugendlichen hatte, trotzdem kam es zu Konflikten mit den *Grauen Wölfen*²⁷⁰, auch außerhalb des *z6*.²⁷¹ Daher taten sich die Jugendlichen des *z6* mit dem damaligen *Kulturverein Grauzone* zusammen, um gemeinsame Veranstaltungen gegen rechts zu organisieren.²⁷² Neben den gewalttätigen Angriffen von rechtsextremer Seite standen einige der männlichen Tänzer vor einem weiteren gravierenden Problem: Sie besaßen keine österreichische Staatsbürgerschaft beziehungsweise hatten keinen sicheren Aufenthaltsstatus. Das führte dazu, dass viele der Jugendlichen im *z6* aufgrund von geringfügigen Delikten abgeschoben wurden. Sobald eine Strafe von über sechs Monaten verhängt wurde, kam es automatisch zur Verständigung der Fremdenpolizei. Bei einer weiteren Tat wurde dann die Abschiebung vollzogen. „Da haben's extrem viele wegen einfachem Diebstahl [erwischt]“, berichtet Mehmet. Im Interview erzählte er über eine Zeit, in der gehäuft zahlreiche seiner Freunde, teils noch sehr jung, abgeschoben wurden:

„Der Sedat, Kalim, den Sedat, äh, Enes Kalim, den haben's damals abgeschoben, in dem Alter haben sie ihn abgeschoben! (...) In dem Alter, der ist a bissi so zwergwüchsig gewesen, mit 14 oder 15. Der war der Erste, den sie abgeschoben haben. Der [Sedat] ist jetzt Schuhverkäufer in Istanbul. (...) 1994 war die Welle. Unsere halbe Tanzgruppe haben sie abgeschoben! (...) Den Levant haben sie abgeschoben, den Sedat haben sie abgeschoben. Den Zigeuner Murat haben sie abgeschoben, also es sein [sind] einige von unserer Tanzgruppe abgeschoben worden!“²⁷⁴

268 Vgl. Ebd.

269 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 950–951.

270 *Graue Wölfe* ist eine türkisch-faschistische Organisation. Vgl. Bozay, Kemal/Rammerstorfer, Thomas, Schmidinger/Schörkhuber, Thomas (Hg.): *Grauer Wolf im Schafspelz. Rechtsextremismus in der Einwanderungsgesellschaft*. Grünbach 2012, 33.

271 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 587.

272 Ebd., Zeile 220–221.

273 Ebd., Zeile 608–611.

274 Ebd., Zeile 597–606.

Mehmet berichtet, dass auch Enes selbst in die Türkei abgeschoben worden sei und dank eines Formfehlers wieder nach Österreich zurückkehren habe können. Enes beginnt das Interview, das ich mit ihm geführt habe, mit der Erzählung von eben dieser Begebenheit: „Die Frage ist jetzt bei mir, bei mir ist a große dramatische Geschichte in dem Jahrgang gewesen zwischen 94 und 96, ja.“²⁷⁵ Er habe als damals Jüngster der Tänzer_innen sämtliche Delikte auf sich genommen, um seine Freunde zu schützen – er selbst war noch nicht 14 Jahre alt und daher noch straffrei. Die Folge seines Tuns sei gewesen, dass er mit Vollendung seines 14. Lebensjahrs in Schubhaft genommen und mit 15 Jahren abgeschoben wurde:

„An meinem 15. Lebensjahr hat man mi abgeschoben. 14. Lebensjahr bin ich ins Gefängnis reingekommen. Neun Monate bin ich gehockt und ab dem neunten Monat haben's mich freigelassen und i bin in die Bundespolizeidirektion. Für vier Monat bin i frei (deutet mit den Fingern an, dass er das Gegenteil von frei meint), i bin in der Schubhaft gehockt und dann hat man mi abgeschoben, ohne den Innenminister einen Bescheid zu sagen.“²⁷⁶

In den neun Monaten, die er in Schubhaft verbrachte, unterlag er – obwohl er minderjährig war – vielen Reglementierungen, wie zum Beispiel Einzelhaft mit nur einer Stunde Hofzeit. Neben der psychischen Belastung der Haft kam es auch zu gewalttätigen Übergriffen der Polizei gegen ihn:

„Sie haben meine Zelle gefilzt, während i mit meiner Mama geredet hab'. Sie haben auf mein Brot mit dem Fuß getreten, auf mein Bett sein [sind] sie aufgestiegen, meine Zelle über den Kopf gedreht [...] und nachand [dann] haben sie mir alles demoliert in meiner Zelle. Alles kaputtgemacht, nachand bin i wieder in meine Zelle hinein und sieg [seh'] des alles, oder. I kann mir das echt no genau erinnern, als wie es gestern war, oder. Dann läut' i. Die haben um vier Uhr in der Früh den Radio eingeschalten und dann wieder ausgeschalten. Um drei Uhr in der Früh haben's den Radio eing'schalten und auf der Box oben hab' ich ihn wieder ausgeschalten. So haben's mi halt terrorisiert, oder.“²⁷⁷

Doch eine Situation hat sich bei ihm traumatisch eingebettet. Es war jene Auseinandersetzung, die dann zu seiner vorerst endgültigen Abschiebung führte. Die Polizisten wollten Enes den Besuch seiner Mutter verwehren. Zwar hatte er seine Mutter kurz gesehen, doch wurde diese gleich verjagt, nachdem Enes ein paar

275 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 21–23.

276 Ebd., Zeile 31–36.

277 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 98–106.

Worte auf Türkisch mit ihr gewechselt hatte. Kurz darauf wurde seine Zelle von den Beamten verwüstet, während er in den Hof geschickt wurde: „Dann bin i raus, eine Stund', halbe Stunde spazieren und dann bin i wieder z'ruck in die Zelle. Dann sieg [seh'] i, dass mei Zelle demoliert ist.“²⁷⁸ Als er die Beamten damit konfrontierte, eskalierte die Situation:

„Da hat er g'sagt zu mir: Ja du, in deinem Trance, hat er g'meint, äh Mamaplärrer, so quasi, oder. Den wir eh schon außigeschossen haben, mit dem Scheiß Kopftuch und so.‘ So hat der geredet mit mir. I bin total explodiert, hab' den in meine Zelle reingeholt und hab' ihn hergeschlagen. Und auf eine gute Art und Weise hergeschlagen (grinst).“²⁷⁹

Doch daraufhin wurde Enes von mehreren Beamten brutal zusammengeschlagen, was zu schweren Verletzungen führte – und schließlich auch zu seiner Abschiebung:

„Dann sein [sind] die zu sechst herkommen und haben mir an Buschen Haar rausgerissen. I kann mi no erinnern, wie die einzelnen Haare (zeigt mit der Hand auf seinen Kopf und ahmt das Geräusch nach, wie die Haare rausgerissen wurden) tak, tak, tak, tak. Des Geräusch da, des Fühlen. Dann haben's mi zu sechst in die Zelle runtergetragen, in die Gummizelle. Haben mir an Sack über den Kopf, so a Bettwäscheding über den Kopf getan und dann hat a Beamter g'sagt: ‚Nicht auf's G'sicht!‘ Die haben mi überall auf die Rippen, mit dem, mit der Stange, des, was sie da tragen halt, mit dem Stock halt. Mit dem Schlagstock, mit dem haben's mi halt richtig ziemlich verprügelt, bis zur Unterhose ausgezogen und einfach liegen lassen. Essen ist gekommen. I hab' nix anzurühren können, i hab' nit aufstehen können, gar nix.“²⁸⁰

Die geschilderten Erzählungen zeigen, wie prägend Rassismus und Gewalt für den Alltag vieler Tänzer_innen waren und wie sehr sie eine Normalität darstellten. Grundlage jeder rassistischen Ideologie ist die Einteilung der Menschen in verschiedene Gruppen, die Ableitung bestimmter Eigenschaften beziehungsweise deren Zuschreibung; dies kann auch als Rassifizierung beschrieben werden und bildet ein weitgreifendes Diskriminierungsmuster. Die verschiedenen Gruppen werden folglich hierarchisiert, wie es vor allem im biologischen Rassismus der Fall ist – hier wird über die *Rasse* argumentiert: dass es erstens *Rassen* gäbe und

278 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 134–135.

279 Ebd., Zeile 31–36.

280 Ebd., Zeile 148–157.

zweitens diese mit jeweils ganz bestimmten Eigenschaften verbunden wären, weshalb die *Weisse Rasse* in der Hierarchie ganz oben stünde. In den neueren kulturrassistischen Ansätzen der Neuen Rechten, welche auch als Ethnopluralismus bezeichnet werden, wird anstelle der *Rasse* mit Kultur, mit der Gleichheit aller Kulturen bei deren gleichzeitiger Unterschiedlichkeit – sprich ohne Hierarchisierung – argumentiert. Dabei liegen allen rassistischen Ideologien historisch gewachsene Ungleichheits- und Machtsysteme zwischen verschiedenen Gruppen zugrunde. „Die diversen Ausprägungen von Rassismus erzeugen spezifische Geschichten und komplexe hierarchische Beziehungsgesetze zwischen *Weissen* und den von ihnen jeweils als anders hergestellten Menschen und Rassismus.“²⁸¹

Eine weitere wesentliche Komponente des Rassismus ist die Ausgrenzungspraxis. Eine Gruppe wird bei der Zuteilung von Ressourcen und Dienstleistungen nachweislich benachteiligt beziehungsweise ist sie in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert.²⁸² Daraus ergibt sich noch ein weiteres Merkmal, jenes der differenzierenden Macht. Mark Terkessidis versteht darunter die Macht einer Gruppe, über eine andere zu bestimmen.²⁸³ Sichtbar wird in den Erzählungen der Streetdancer_innen, wie ihnen die verschiedenen Elemente rassistischer Ideologien immer wieder in ihrem Alltag begegneten. Ob es den Ausschluss aus der Disco betraf, die Abschiebung aufgrund eines unsicheren Aufenthaltsstittels oder das Scheitern bei der Suche einer Lehrstelle: Hier wurden Unterschiede in Herkunft, Hautfarbe und Staatsbürgerschaft sichtbar, indem die Jugendlichen mit Migrationshintergrund eine andere Behandlung erfuhren als solche ohne Migrationshintergrund. Als Beispiel können die rassistischen Übergriffe der Polizei gegenüber Enes herangezogen werden – wobei sich die Polizei selbst als Teil der vorherrschenden *normalen Weisen* österreichischen Gesellschaft sieht: Von der entsprechenden Medienberichterstattung sowie von Ausländer-, Asyl- und Strafgesetzgebung leitet sie unter anderem den Auftrag ab, die „Bevölkerung“ vor der projizierten Bedrohung (etwa durch kriminelle Ausländer_innen) zu schützen.²⁸⁴

Doch Rassismus existiert nicht nur als Bedrohung der Streetdance-Szene von außen, sondern ist auch innerhalb dieser eine soziale Tatsache. Deutlich wird

281 Arndt, Rassismus, 38.

282 Vgl. Miles, Robert: Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffes. Hamburg 1989, 103.

283 Vgl. Terkessidis, Mark: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. 2004 Bielefeld, 100.

284 Vgl. Zinflou, Sascha: Entwurfsmuster des deutschen Rassismus. In: Nghi Ha, Kein/al-Samarai, Nicola Lauré/Mysorekar, Sheila (Hg.): re/revisionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster 2007, 55–65, hier 59.

das im Interview mit Sandra, als sie von ihrem damaligen Freund Zoltan, einem Roma, und dessen Umgang mit Mädchen erzählt:

„I glaub‘, dass des einfach so isch. Des isch einfach ihr[e] Kultur und wie man sieht, es hat sich ja jetzt a nit viel geändert, oder. I bewert’s jetzt nit, aber i denk’, i mein’ des jetzt nit bös, aber aus meiner Erfahrung glaub’ i, dass des nit z’sammenpasst, ge. Und i mein’ zum Beispiel beim Zoltan, der ist Zigeuner, oder. Ist no etwas anderes und die werden sich ändern. I kenn’ viele Zigeuner und die sind alle gleich und die nächste Generation und die nächste Generation leben in sich und wollen des a nit ändern, ge.“²⁸⁵

Sie versteht hier Kultur als etwas Holistisches, in sich Geschlossenes, aus dem Menschen nicht ausbrechen können. Dieser Begriff unterscheidet sich im hier angesprochenen Sinn kaum von dem der *Rasse*. Zoltan wird in seiner Kultur determiniert, essenziellisiert und naturalisiert. Dadurch wird eine Unterscheidung zwischen *uns Österreichern* und den *Anderen*, in diesem Fall den *Roma*, geschaffen und der Andere in seinem *Anderssein* verortet.

5.6 Die Mädchen in der Szene – zwischen Eigenständigkeit und Anpassung

Die Protagonisten der Streetdance-Szene waren zwar größtenteils junge Burschen, trotzdem gab es auch Tänzerinnen und eigene Mädchentanzgruppen. Bei der Entstehung eigener weiblicher Tanzgruppen war vor allem Angela maßgeblich beteiligt. Sie hat viele dieser Gruppen sowohl im *z6* als auch außerhalb geleitet. Im *z6* wurde Angela damals von den Betreuer_innen gefragt, ob sie eine eigenständige Trainingsgruppe organisieren wolle: „Man hat mich da angesprochen, ob ich nicht – und die Mädls haben mich gefragt, ob ich sie nicht trainieren könnt’ und ob i des nicht machen könn’t, und ja, und dann hab’ ich das halt, ja, gemacht, ja (grinst).“²⁸⁶ Daraufhin organisierte Angela regelmäßigen Tanzunterricht speziell für interessierte Mädchen: „Dann hat man sich dreimal die Woche da getroffen und hat Choreografien und Schritte und was weiß ich alles einstudiert, ja, und haben wird die Auftritte gemacht.“²⁸⁷ Die Organisation der eigenen Mädchengruppe ist eng mit der Etablierung einer eigenen Mädchengruppe im *z6* verknüpft. „Die haben mi g’fragt, weil es hat ja da ein eigenes Mädchen-

285 Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 305–310.

286 Interview mit Weissengruber, Angela, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016, Zeile 86–88.

287 Ebd., Zeile 90–92.

zimmer geben da drinnen.“²⁸⁸ Dieses Zimmer bot die Möglichkeit, sich aus dem burschendominierten Jugendzentrum zurückzuziehen und mädchen spezifische Angebote zu setzen:

„Schutzraum heißt zum Beispiel auch ‚Mädchen gruppe‘. Über die letzten Monate wurde diese Möglichkeit des Rückzugs aus dem mit oftmaligem Abgrenzen und Verteidigen gespickten Abendbetrieb intensiv und gern [...] genutzt. Die allwöchentlich stattfindende Mädchen gruppe wurde thematisch und aktiv gestaltet. Die Palette der Aktivitäten war breit gestreut.“²⁸⁹

Im Allgemeinen tauchen die Mädchen in den Erzählungen der Streetdancer_innen in verschiedenen Rollen auf: als Tänzerinnen, als Freundinnen von Tänzer_innen, als Besucher_innen des Jugendzentrums. Dabei lässt sich erkennen, dass es vor allem Österreicherinnen ohne Migrationshintergrund sind. Mehmet betont, dass kaum türkische Mädchen ins Jugendzentrum gekommen seien, in der Streetdance-Gruppe seien sie gar nicht präsent gewesen. So sei auch seine Schwester erst viel später ins z6 gekommen:

„Mei Schwester war ... nit im z6, die isch spater dazukommen. Also spater isch sie ins z6 gekommen. Also in meiner Zeit, in der Anfangsphase, da war es ziemlich verpönt, dass türkische Mädls in das Jugendzentrum gehen. Das hat's damals eigentlich nicht gegeben.“²⁹⁰

Aus dieser Situation heraus kam es immer wieder zu Beziehungen zwischen Personen unterschiedlicher ethnischer Herkunft, vor allem zwischen Österreicherinnen und Austro-Türken beziehungsweise Burschen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Diese Beziehungen waren aber mit vielen Problemen verbunden, vor allem mit der mangelnden Akzeptanz in der Umgebung der Jugendlichen, wie beispielsweise in den eigenen Familien. Im damaligen z6-Tätigkeitsbericht findet sich ein Beitrag dazu:

„Inländische Mädchen, die bereit sind eine Beziehung zu einem Migranten Jungen aufzunehmen, die auch außerhalb des Jugendzentrums gelebt werden soll, treten mit

288 Ebd., Zeile 112.

289 O. A.: Mädchen(Arbeit) im z6. Gemeinsam sind wir unausstehlich und begehrte – angreifbar und handlungsfähig. In: O. A.: Jugendzentrum z6. Tätigkeitsbericht, 9/94–9/95. Innsbruck 1995, 17–18, hier 255–258.

290 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile xy.

ihrer Entscheidung oft in offene Opposition zum eigenen Elternhaus. Integration ja – aber ohne meine Tochter!“²⁹¹

Sandra erinnert sich, mit welchem Widerstand sie in ihrer Familie zu kämpfen gehabt habe, da ihr Freund Roma war: „I weiß schon Situationen, abgesehen, dass mein Vater natürlich total dagegen war, dass i mit einem ausländischen .. dass ich einen Ausländerfreund hab‘, obwohl mein Vater selber Serbe ist in Wahrheit.“²⁹² Da sie einen „Ausländerfreund“ hatte, musste sie überall mit Anfeindungen rechnen. Die Be- und Abwertungen durch ihr Umfeld waren Teil dieser Beziehung. Die Botschaft an Sandra war deutlich: Wie kann sie als Österreicherin mit einem Ausländer zusammen sein? „Ja, in der Arbeit schwierig und wenn durch die Stadt spazierst, sowieso schwierig. Also es war schon ... Rassismus hat man gut erlebt, würd‘ ich jetzt mal sagen.“ Rückblickend erzählt sie davon, dass es ihr viel Kraft gekostet habe, diesen Druck, den Rassismus und die Abwertung auszuhalten:

„Wenn jung bisch und verliebt bisch und keine Ahnung, dann ist des für di das Wichtigste auf der Welt, oder, du sigsch [siehst], dass es Probleme gibt. Quasi, weil andere di einfach nit gut finden, weil du halt mit Ausländer umahängsch und keine Ahnung. Und du stellst di hin und brauchst ganz viel Mut und ganz viel Kraft, dass du des einfach machst, dass du wirklich sagst: ,Du, horch zu, für mi ist des so und mir ist des total wichtig, oder? Es [Ihr] habt’s des zu akzeptieren.“²⁹³

Sandra erzählt, dass es für einige Mädchen schwer gewesen sei, sich in der Clique zu bewähren, wenn es gerade nicht ums Tanzen ging. Denn in dieser patriarchal-hierarchisch organisierten Gruppe fungierten Mädchen zwar als nettes Anhängsel, doch sie verließen diese auch wieder, wenn die Beziehungen zu Ende gingen.²⁹⁴ Diese Partnerschaften waren jedoch nicht nur durch Ab- und Bewertung von außen gekennzeichnet, sondern teils auch durch gewalttätige Konflikte zwischen den Partner_innen:

„Wenn man jung ist, dann streitet man sich natürlich mit seinem Freund. Und was ich im Nachhinein jetzt sagen kann, war natürlich, dass die Jungs quasi mit ihrem Migrationshintergrund einfach keinen guten Umgang g’habt haben mit Frauen. Wir reden da wirklich von Gewalt, ge. Schlechten Umgang a, betrügen, alles, und des find’ i jetzt

291 O. A.: Betrachtungen der Chancen und Schwierigkeiten bikultureller Beziehungen zwischen inländischen Mädchen und Migranten Burschen. Der/des einen Leid – der/des anderen Freund. Innsbruck 1995, 22.

292 Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 109–201.

293 Ebd., Zeile 272–277.

294 Vgl. O. A.: Betrachtungen der Chancen, 25.

im Nachhinein, des hat mi, wenn i des reflektier, ganz, ganz schlecht .. und du hasch des einfach quasi als Frau, du bisch als Frau hing'stellt worden: „I bin jetzt der Mann und du musst des jetzt befolgen, was ich jetzt sag‘, und du darfsch keinen anderen anschauen und du darfsch des und des nit anziachen!“ Und eigentlich war es nit so, sie integrieren sich bei uns, sondern die Mädls integrieren sich eigentlich bei ihnen, jetzt in Nachhinein betrachtet.“²⁹⁵

Sandras Erfahrungen veränderten nachhaltig ihre Sicht auf „die Migranten“ und verstärkten den Gegensatz, den sie zwischen Österreicher_innen und Migrant_innen wahrnimmt. Ihre Beziehung zu Zoltan führte zu Othering²⁹⁶: hier zur Konstruktion des gewalttätigen Migranten, zum Blick auf männliche Migranten als Gewalttäter. Diese Sichtweise blendet aus, dass Gewalt an Frauen ein Männlichkeitsproblem ist und somit per se kein kulturelles. So kommt es zur binären Gegenüberstellung von gewalttätigen Migranten einerseits und nicht gewalttätigen Österreichern andererseits. Es wird das Bild der gewalttätigen fremden Männer festgeschrieben, in welchem ausgeblendet wird, dass die Zahlen zu Gewalt an Frauen in Österreich eine andere Sprache sprechen:

„In Österreich hat jede fünfte Frau (das heißt 20 Prozent der Frauen) seit ihrem 15. Lebensjahr körperliche und/oder sexuelle Gewalt erfahren. 15 Prozent der Frauen haben seit ihrem 15. Lebensjahr Stalking erlebt. Jede dritte Frau (exakt 35 Prozent) hat seit ihrem 15. Lebensjahr eine Form der sexuellen Belästigung erlebt. Psychische Gewalt durch ihren (Ex-)Partner haben 38 Prozent der Frauen seit ihrem 15. Lebensjahr erlebt.“²⁹⁷

295 Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016, Zeile 280-289.

296 Der Terminus „Othering“ ist ein von der postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak geprägter Begriff. Darunter versteht man den Prozess, sich selbst zu konstruieren, indem man andere mit nicht gewünschten Eigenschaften belegt. Dadurch entsteht der Andere im Gegensatz zum Eigenen. Vgl. Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld 2005, 60.

297 [wien.gv.at: Zahlen zu Gewalt gegen Frauen. Online unter: <https://www.wien.gv.at/menschen/frauen/stichwort/gewalt/zahlen.html> \(Stand: 5.1.2017\).](https://www.wien.gv.at/menschen/frauen/stichwort/gewalt/zahlen.html)

6. Ausblick

6.1 Tanzen – jenseits von Zuschreibungen

„Ja, und i geh' einer [hinein] und ich fühl' mich wohl, also wenn i halt immer da war. Also i glaub' schon, dass des z6 a große Rolle g'spielt hat a für die Szene, weil a die Möglichkeit, dass man da natürlich sein hat können, da tanzen hat können. Den Raum g'habt hat, weil wo hätt' ma denn sonst hingehen sollen.“²⁹⁸

Sandra hebt die Bedeutung des *z6* in der Entstehung der Streetdance-Szene hervor, vor allem die Möglichkeiten, die dortigen Räume zu nutzen, um das Tanzen zu erlernen, um – wie sie es beschreibt – „natürlich zu sein“. Dieses „Natürlich-Sein-Können“ können beinhaltet ein „Sein“ jenseits von Zuschreibungen und Fremdvorstellungen. In den Erzählungen wird sichtbar, wie das Tanzen in der Streetdance-Szene eigene Identitätskonstruktionen ermöglichte und dadurch eindeutig geglaubte Zugehörigkeiten in Frage stellte. Durch die in den Erzählungen auftauchenden Mehrfachidentitäten oder auch hybriden Identitäten, die sich gegen Eindeutigkeit richten, werden natio-kulturelle Identitäten hinterfragt. Paul Mecheril spricht hier vom Phänomen der „Un-reinheit“²⁹⁹ – „Unreinheit“ deshalb, da hybride Identitäten der Vorstellung von Monoidentitäten widersprechen, also „nicht rein“ im Sinne von eindeutig sind; sie entziehen sich damit der dominanten Ordnung. Hybride Zugehörigkeiten speisen sich aus verschiedenen Identitäten und irritieren, „weil ihr Verhältnis zum Zugehörigkeitskontext im Rahmen der dominanten Zugehörigkeitsordnungen uneindeutig bleibt.“³⁰⁰ Die Streetdance-Szene im *z6* schuf sich durch das Tanzen ein eigenes Identitätssystem, das es den Tänzer_innen ermöglichte, sich Identitäten zu schaffen und einen kulturellen Raum zu ermöglichen, der jenseits von nationalen und kulturellen Fremdzuschreibungen existierte oder, anders beschrieben, sich den Zuschreibungen von außen widersetzte. Streetdance eröffnete kulturelle Räume für Jugendliche, an denen sie sich selbst repräsentieren konnten; für Streetdance gilt also auch, was Stefanie Menrath über Hip-Hop schreibt:

298 Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck, 8.9.2016, Zeile 344–347.

299 Vgl. Mecheril, Paul: Politik der Unreinheit. Ein Essay über Hybridität. 2. Auflage Wien 2009, 14.

300 Ebd., 21.

„Gegen ein Identitätssystem, das den Jugendlichen nur eine negative Identität zugesteht, schufen sie sich durch HipHop einen (kulturellen) Raum, der ihnen nicht nur eine Identität innerhalb der Gruppe ermöglichte, sondern durch dessen Repräsentation in der Öffentlichkeit Identitäten vertreten wurden, die sonst nicht sichtbar waren und deshalb auch für nicht existent gehalten wurden.“³⁰¹

Mit ihrer Streetdance-Performance traten die Jugendlichen als Tänzer_innen auf, ob in der Disco, am Dorffest oder im *z6*: Sie waren vor allem Tänzer und Tänzerinnen, die Herkunft war dabei egal. Deutlich wird, wie in den Erzählungen von Streetdance Identitäten als nichts Fixes, Starres verhandelt werden, sondern fluide sind. Wenn Enes Innsbrucker, Türke, *Grauer Wolf*, Tänzer und *z6*-ler ist, wenn Sandra Serbin, Österreicherin, *z6*-lerin ist, wenn Angela ethnische Identitäten irrelevant findet und in Summe alle als Tänzer_innen gesehen wurden, zeigt das, wie eindeutig uneindeutig Subjektkonstruktionen sind und die Frage „Wer bin ich?“ nur eine Frage des räumlichen und zeitlichen Kontextes ist, in welchem sich das Subjekt befindet:

„Hence, not only is it difficult to identify ourselves over time and to state that we still are who we used to be; also – and perhaps even more so – it is hard to decide at any particular moment which self among many is ours. [...] First, the multiple experience of the self obliges us to abandon any static view of identity, and examine the dynamic processes of identification. [...] We must direct our attention to the processes by which individuals construct their identities.“³⁰²

Das „Sein-Können“ und die Konstruktion von positiven Identitäten setzt Räume wie das *z6* voraus, an welchen Praktiken wie Streetdance ermöglicht werden. Denn die fremdzugeschriebenen Identitäten wie „Roma“, „Türke“, „Serbin“ beziehen sich auf einen nationalstaatlichen Rahmen wie beispielsweise Österreich, in welchem diese als Gegensatz, als das *Andere*, das eben nicht dazugehört, funktionieren und keine Anerkennung finden. Das nicht Anerkannte wird in den Zuschreibungen von außen als innerer Kern des *Anderen* gesehen. Doch Identitäten sind nicht Ausdruck eines inneren Kerns und sind nicht natürlich in einer Person verankert. Mehmet erzählt im Interview vom Beginn seiner Karriere, wie er durch seinen ersten gewonnenen Tanzwettbewerb zum türkischen Tänzer aufstieg: „Ich war halt der Tänzer der ganzen Türken.“³⁰³ Doch mit der Zeit dominierten

301 Menrath, Stefanie: Represent What. Identitäten im HipHop. Hamburg 2001, 114.

302 Melucci, Alberto: Debating Cultural Hybridity. London/New Jersey 1997, 61f.

303 Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016, Zeile 65.

andere Zugehörigkeiten im Tanzen. Die Szene im *z6* ermöglichte es, jemand anders zu sein, und war jener Ort, an dem die Tänzer_innen ihre eigenen positiven Identitäten konstruieren konnten: eine Gegenwelt zur Welt außerhalb des Jugendzentrums! „Wir waren im Jugendzentrum stark, aber draußen waren wir geschlagene Hunde.“³⁰⁴ Mehmet beschreibt an einer anderen Stelle, dass das Tanzen das Aufbauen von positiven Identitäten ermöglicht habe. So entwickelten die Tänzer_innen positive Zugehörigkeiten, die jedoch außerhalb des Jugendzentrums immer wieder mit Fest- und Zuschreibungen kollidierten. Mehmet konnte sich mit der Zeit als Tänzer einen Namen machen. Daher wurde er zu diversen Veranstaltungen eingeladen:

„Mi haben's halt immer als Jugendlicher als Experten g'fragt. Da habe ich das mitbekommen, dass unsere Jugendlichen eigentlich zum ersten Mal bewusst mitbekommen, draußen eigentlich ganz andere Menschen sein, anders gesehen werden, als Aussteiger, und irgendwann war die Frage: Wie schaffen wir es, das Selbstbewusstsein von drinnen a mit nach außen zu bringen, sozusagen außerhalb des Jugendzentrums? Und des isch bei uns nur über das Tanzen gegangen, das ist wirklich nur über das Tanzen gegangen.“³⁰⁵

Die Streetdance-Szene im *z6* war ein realer Ort, ein Möglichkeitsraum, an dem Ordnungen des Zugehörigseins und Nicht-Zugehörigseins irritiert, hinterfragt, durcheinandergebracht und gestört wurden. Paul Mecheril sieht in solchen Möglichkeitsräumen die Chance, Subjekt zu sein. „Subjekt“ versteht Mecheril als relationalen Begriff, der ein spezifisches Verhältnis eines Individuums zu einer sozialen Gemeinschaft benennt. Die Positionen, die das Individuum dabei einnimmt, sind wandelbar. Diese Wandelbarkeit ermöglicht in unterschiedlichen Sphären der intersubjektiven und sozialen Realität, sich selbst zu entfalten und darzustellen – durch Selbstrepräsentation, über die das Subjekt Anerkennung erfahren kann. Enes sieht das Tanzen als Paradies, das nicht nur positive Identitäten ermöglicht, sondern auch starre Identitäten überwindet:

„Tanzen öffnet alle Türen. Jeder Zylinder, Tanzen, Musik, Partysachen verbindet uns Menschen, und nit von unseren Nationalitäten her, sondern allein das Wort Mensch. Das verbindet uns, innerlich und zwar nit .. sondern in der tiefsten inneren, von mir aus, Seele. Tanzen, Musik hat gewisse Schwä äh Schwingungen, was die Menschen zu

304 Vgl. Ebd., Zeile 789–793.

305 Ebd., Zeile 798–804.

sammenbringt. Auf einmal ist ein wildfremder Mensch dein Freund und du umarmst ihn.“³⁰⁶

Die Erzählungen der Tänzer_innen zeigen, wie sich die Identitäten in kein eindeutiges natio-ethno-kulturelles Korsett einfügen lassen. Denn dort, wo Menschen zusammenkommen und Orte – wie beispielsweise das *Jugendzentrum z6* – vorfinden, die ihnen Praktiken wie das Tanzen ermöglichen, spielen klassische Identitätskonstruktionen keine Rolle, sondern dort entstehen neue kulturelle Identitäten,

„[...] die nicht fixiert sind, sondern im Übergang zwischen verschiedenen Positionen schweben, die zur gleichen Zeit auf verschiedene kulturelle Traditionen zurückgreifen und die das Resultat komplizierter Kreuzungen und kultureller Verbindungen sind, die in wachsendem Maße in einer globalisierten Welt üblich werden.“³⁰⁷

Die Vorstellung von kultureller Reinheit und ethnischer Geschlossenheit ist nichts anderes als der verlorene Traum rechter Vorstellungswelten, umso mehr sind hybride Kulturen wie jene bei den einstigen Tänzer_innen schon längst gesellschaftliche Realität. Diese Realität spiegelt sich nicht nur darin wider, wie sich verschiedene Identitäten zusammenschließen, sondern auch in der kulturellen Praxis des Streetdance. Streetdance ist als lokaler Tanzstil ein Teil der Innsbrucker Stadtkultur geworden und prägt somit die Identität der Stadt Innsbruck mit.

306 Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016, Zeile 1213–1218.

307 Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Argument-Sonderband neue Folge AS 226, Hamburg 1994. 218.

7. Nachtrag

„Wenn Sie wollen, gehe ich jeden Tag da hinein und fische jeden Tag zehn heraus und nehme jeden Tag zehn fest.“ Diese Aussage stammt von einem Beamten der Exekutive, der während einer Amtshandlung 2017 im *Jugendzentrum z6* auftrat, so die anwesenden Mitarbeiter_innen des *z6*. Sie wiesen den Polizisten auf die Sprachprobleme des von ihm angesprochenen Asylwerbers hin. Darauf wurden diese aufgefordert, sich nicht einzumischen und sich auszuweisen.

25 Jahre nachdem sich im *z6* eine Streetdance-Szene etabliert hatte, ist das Jugendzentrum nach wie vor ein zentraler Ort für Jugendliche – und vor allem für Jugendliche mit Migrations- oder, wie es gegenwärtig oft benannt wird, mit Fluchthintergrund. Genauso wie damals sind es Jugendliche, deren Alltag von Ausgrenzung, Rassismus und Benachteiligung geprägt ist. Nach wie vor ermöglicht das *z6* mit seiner Arbeit, Räume zu eröffnen, in denen junge Menschen die Möglichkeit haben, sich auszuprobieren, und zumindest temporär sein können, damit sie sich eine Perspektive aufbauen können. Dafür ist das *z6* im Herbst 2018 mit dem Jugendarbeitspreis in der Kategorie *Nationale Jugendarbeit* vom *Bundesministerium für Frauen, Familien und Jugend* ausgezeichnet worden. Konkret hat das Jugendzentrum den Preis für seine Perspektivenwerkstatt bekommen, ein Projekt, bei dem Jugendliche eigene Ideen umsetzen können: Ob es ums Kochen geht oder darum, einen Song aufzunehmen oder sich in Handwerkstechniken auszuprobieren, das *z6* erschafft für seine Jugendlichen Möglichkeitsräume – jene Räume, die ihnen draußen zunehmend verwehrt bleiben. Die gegenwärtige türkis-blaue Regierung hat Migration zum Feindbild und zur Bedrohung erklärt. Deren Politik kriminalisiert Migrant_innen und rückt eine rassistische Haltung ins Zentrum des Handelns: Abschiebung von gut integrierten Lehrlingen oder „konzentrierte“ Lager für Minderjährige wie in Drasenhofen, Niederösterreich, sind nur ein kleiner Ausschnitt einer alltäglichen Politik, die auf der individuellen, strukturellen, institutionellen und diskursiven Ebene ihre ausgrenzende, rassistische und völkische Haltung deutlich macht. Umso mehr freut es mich, dass das *Jugendzentrum z6* nach wie vor ein Fels ist, an dem sich die Jugendlichen festhalten können.

Zum Schluss möchte ich noch festhalten, dass ich heute, ein Jahr nach dem Abschluss meiner Studie, nach wie vor sehr froh über meine Themenwahl bin: Am Anfang stand eine Idee, die Lust auf mehr machte, mein Interesse wuchs, als ich bei meinen Recherchen für das Innsbrucker Subkulturarchiv 2014 das erste Mal Fotos von den Streetdancer_innen im *z6* in der Hand hielt. Sie sind für mich ein deutliches Zeichen für eine Szene, die ohne Migration nicht denkbar wäre. Durch den Einblick in dieses Kapitel Tiroler Geschichte wird aufgezeigt, welche

gesellschaftsbildende Kraft Migration hat und wo diese Kraft zu finden ist: im Alltäglichen und scheinbar Kleinen.

Diese Veröffentlichung ist jenen Jugendlichen und nunmehr Erwachsenen gewidmet, die rund um die Streetdance-Szene im *z6* von Abschiebung betroffen waren. Im Namen der fremdenrechtlichen Ordnung exekutiert(e) der österreichische Staat solche Abschiebungen und macht(e) dabei nicht einmal vor Kindern und Jugendlichen halt. Die Jugendlichen wurden aus ihrem gewohnten Umfeld in eine fremde Umgebung, die nie ihre Heimat war, abgeschoben.

Weiter möchte ich allen Menschen danken, die mir bei meiner Forschungsarbeit zur Seite standen, aber vor allem den ehemaligen Tänzer_innen, die mich mit ihren Gesprächen unterstützt haben und mir einen besonderen Blick auf die Geschichte Innsbrucks und vor allem auf das *Jugendzentrum z6* ermöglicht haben. Vielen Dank!

8. Literatur und Quellenverzeichnis

8.1 Literatur

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Frankfurt am Main 1997.

Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 9. Frankfurt am Main 1986.

Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. 3. Auflage Frankfurt am Main/New York 2005.

Arndt, Susan: Rassismus. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster 2011, 37–43.

Arndt, Susan: Rassen gibt es nicht, wohl aber die symbolische Ordnung von Rasse. Der Racial Turn als Gegennarrativ zur Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus. In: Arndt, Susan/Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy: *Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Mythen, Masken, Subjekte*. Münster 2009, 340–362.

Arndt, Susan: Rassismus. In: *(K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster 2011, 37–43.

Ayhan, Kaya: *Sicher in Kreuzberg. Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*. Bielefeld 2001.

Bade, Klaus: *Homo Migrans – Wanderungen von und nach Deutschland. Erfahrungen und Fragen*. Essen 1994.

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main 1996.

Becke, Diether: *Jugendzentrum z6. Jubiläumsbroschüre. 35 Jahre Jugendarbeit des z6*. Innsbruck 2004.

Bertaux, Daniel/Bertaux-Wiame, Isabelle: Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis. In: Niethammer, Lutz (Hg.): *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“*. Frankfurt am Main 1985, 146–165.

Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2011.

Bhabha, Homi K.: Verortungen der Kultur. In: Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen 1997, 123–148.

Bischoff, Christina/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter: historisch und biografisch forschen: archivalische und lebensgeschichtliche Quellen. In: Bischoff, Christina/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern 2014, 159–209.

Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. 2. Auflage Frankfurt am Main 1983.

Boatca, Manuela/Costa, Sérgio: Postkoloniale Soziologie: Ein Programm. In: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hg.): Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. Bielefeld 2010, 69–90.

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteils-kraft. 23. Auflage Frankfurt am Main 2013.

Bourdieu, Pierre: Das Elend der Welt. Studienausgabe. 2. Auflage Konstanz 1997.

Bratic, Ljubomir: Politischer Antirassismus. Selbstorganisierung, Historisierung als Strategie und diskursive Intervention. Wien 2010.

Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/Nieswand, Boris: Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz 2013.

Brubaker, Rogers: Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007.

Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kriti-sche Einführung. Bielefeld 2005.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psycho-genetische Untersuchungen. 2 Bände. 2. Auflage Frankfurt am Main 1976.

Geertz, Clifford: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1973.

Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. 11. Auflage München 2011.

Gostner, Astrid: An den Rändern der Ordnung. 35 Jahre z6 Jugendsozial- und Kulturarbeit. In: Schreiber, Horst/Weiss, Alexandra/Genslückner, Lisa/Ja-rosch, Monika (Hg.): Gaismaier-Jahrbuch 2006. Am Rand der Utopie. Inns-bruck u. a. 2005, 142–153.

Hall, Stuart: Wer braucht Identität? In: Koivisto, Juha/Merkens, Andreas: Ausge-wählte Schriften, Bd. 4. Ideologie. Identität, Repräsentation. Hamburg 2004, 167–187.

Hall, Stuart: Wann war der Postkolonialismus? Denken an der Grenze. In: Bron-fen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Tübingen 1997, 219–246.

Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Ham-burg 1994.

Hall, Stuart: Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: King, Antho-ny D. (Hg.): Culture, Globalization and the World-System. London 1991.

Hamburger Franz: Abschied von interkultureller Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte. 2. Auflage Weinheim/Basel 2012.

Heatley, Michael: Michael Jackson. 1958–2009. Die Legende. Höfen 2009.

Hess, Sabine: Politiken der (Un-)Sichtbarmachung. In: Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Migra-tionsgesellschaft. Bielefeld 2015, 49–64.

Hetfleisch, Gerhart: Einwanderungsland Tirol. Kurze Geschichte der Migration in Tirol 1945 bis 2013. In: *Tiroler Chronist*. Fachblatt von und für Chronisten in Nord-, Süd- und Osttirol, Nr. 133. Innsbruck 2014, 8–11.

Hormel, Ulrike/Scherr, Albert: Was heißt „Ethnien“ und „ethnische Konflikte“ in der modernen Gesellschaft? In: Groenemeyer, Axel/Mansel, Jürgen (Hg.): *Die Ethnisierung von Alltagskonflikten*. Opladen 2003, 47–68.

Huq, Rupa: *Beyond Subculture: Pop, Youth and Identity in a Postcolonial World*. London 2007.

Kaschuba, Wolfgang: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. 4., aktualisierte Auflage München 2012.

Keller-Drescher, Lioba: Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit – Zur (Re-) Konstruktion von Wissensordnungen. In: Hartmann, Andreas/Meyer, Silke/Mohrmann, Ruth-E.: *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte*. Münster 2007, 57–68.

Klein, Gabriel/Malte, Friedrich: *Is this real? Die Kultur des HipHop*. Frankfurt am Main 2003.

Kumar, Maurice Munisch: *Heimat bist du Weißer Söhne. Rassifizierungen in postkolonialen Gesellschaften am Beispiel Österreich*. Saarbrücken 2015.

Landau, Kurt/Gerhard Pressel (Hg.): *Medizinisches Lexikon der beruflichen Belastungen und Gefährdungen*. Stuttgart 2007.

Lehmann, Albrecht: *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin 2007.

Lehmann, Albrecht: *Bewußtseinsanalyse*. In: Götsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): *Methoden der Volkskunde: Positionen, Quellen und Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Berlin 2001, 233–249.

Lehmann, Albrecht: *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt am Main/New York 1983.

Mayr, Andreas: Zwischen den Stühlen oder zwischen den Fronten. Ausländische Jugendliche im z6. In: *Mosaik – Das multikulturelle Informationsmagazin*. Innsbruck 1993 (Herbst), 26–29.

Mecheril, Paul: Subjektbildung in der Migrationsgesellschaft. In: Mecheril, Paul (Hg.): *Subjektbildung. Interdisziplinäre Analysen der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld 2014, 14–26.

Mecheril, Paul: *Politik der Unreinheit. Ein Essay über Hybridität*. 2. Auflage Wien 2009.

Mecheril, Paul/Melter, Carl: Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus. In: Mecheril, Paul u. a.: *Migrationspädagogik*. Weinheim/Basel 2010, 150–178.

Mecheril, Paul/Melter, Carl: Migrationspädagogik. Hinführung zu einer Perspektive. In: Mecheril, Paul u. a.: Migrationspädagogik. Weinheim/Basel 2010, 7–22.

Melucci, Alberto: Debating Cultural Hybridity. London/New Jersey 1997.

Menrath, Stefanie: Represent What. Identitäten im HipHop. Hamburg 2001.

Meyer, Silke: Helden des Alltags. Von der Transformation des Besonderen. In: LWL-Industriemuseum (Hg.): Die Helden-Maschine. Zur Aktualität und Tradition von Heldenbildern. Essen 2010, 28–40.

Miles, Robert: Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffes. Hamburg 1989.

Moser, Anita: Die Kunst der Grenzüberschreitung. Postkoloniale Kritik im Spannungsfeld von Ästhetik und Politik. Bielefeld 2011.

Nadig, Maya: Interkulturalität im Prozeß. Ethnopsychoanalyse und Feldforschung als methodischer und theoretischer Übergangsraum. In: Lahme-Gronostaj, Hildegard/Leuzinger-Bohleber, Marianne (Hg.): Identität und Differenz. Zur Psychoanalyse der Geschlechterverhältnisse in der Spätmoderne. Wiesbaden 2000, 87–101.

Novick, Peter: Nach dem Holocaust. Frankfurt am Main 2003.

Pelz, Sylvia: Ausländerbeschränkungen Österreichs in der Zwischenkriegszeit. Diplomarbeit (Geschichte), Salzburg 1994.

Reckinger, Gilles: Perspektive Prekarität. Wege benachteiligter Jugendlicher in den transformierten Arbeitsmarkt. Konstanz 2010.

Reckwitz, Andreas: Die Kontingenzperspektive der Kultur. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Reckwitz, Andreas: Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kulturoziologie. Bielefeld 2008, 15–46.

Rode, Dorit: Breaking, Popping, Locking. Tanzformen der HipHop-Kultur. Marburg 2002.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Steyerl, Hito/Encarnación, Gutiérrez Rodríguez: Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster 2003, 17–37.

Römhild, Regina: Jenseits ethnischer Grenzen. In: Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld 2015, 38–48.

Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe Frankfurt am Main 2003.

Rupnow, Dirk: Deprovincialising Contemporary Austrian History. Plädioyer für eine transnationale Geschichte Österreichs als Migrationsgesellschaft. In: Böhler, Ingrid/Rupnow, Dirk: Zeitgeschichte. Arbeitsmigration in Österreich

- Historische Perspektive und methodische Herausforderungen. Innsbruck u. a. 2013, 5–22.

Sanders, Gregor/Haselwanter, Martin: Eine (kleine) Innsbrucker Bewegungsgeschichte. In: Weiss, Alexandra/Gensluckner, Lisa/Haselwanter, Martin/Jarosch, Monika/Schreiber, Horst (Hg.): Gaismair-Jahrbuch 2011. in bewegung. Innsbruck u. a. 2010, 25–33.

Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. 2. Auflage Wiesbaden 1976.

Schneider, Ingo: Themenfelder und Positionen der Europäischen Ethnologie. Unveröff. Skriptum, Universität Innsbruck, o. J.

Schnell, Philipp: Second Mobility Of Second Generation Turks. Cross National Perspectives. Amsterdam 2014.

Schwendter, Rolf: Theorie der Subkultur. 4. Auflage Hamburg 1993.

Smith, Mark: Rasse, Privileg und Essentialismus. Warum eine halbe Gesellschaftskritik keine ist. In: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität, 2015, Nr. 51: Weißabgleich – Critical Whiteness #Rassenkunde #Anti-Rassismus.

Sommer, Andreas Urs: Coolness. Zur Geschichte der Distanz. In: Zeitschrift für Ideengeschichte, 1 (2007), 30–44.

Spiritova, Marketa: Narrative Interviews. In: Bischoff, Christina/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, 117–130.

Strauss, Anselm/Corbin Juliet: Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim 1996.

Terkessidis, Mark: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld 2004.

Terkessidis, Mark: Psychologie des Rassismus. Opladen/Wiesbaden 1998.

Tertilt, Hermann: Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt am Main 1996.

Bozay, Kemal/Rammerstorfer, Thomas/Schmidinger, Thomas/Schörkhuber, Christian (Hg.): Grauer Wolf im Schafspelz. Rechtsextremismus in der Einwanderungsgesellschaft. Grünbach 2012.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972 (1. Auflage 1921).

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. In: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1968, 582–613.

Wietschorke, Jens: Historische Kulturanalyse. In: Bischoff, Christina/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, 160–176.

Winter, Rainer: Die Differenz leben. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden 2012, 131–142.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main 1969.

Yildiz, Erol: Postmigrantische Perspektiven. In: Yildiz, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld 2015, 19–36.

Vgl. Yildiz, Erol/Hill, Marc: Einleitung. In: Yildiz, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld 2015, 9–18.

Zilian, Hans Georg: Satanische Masken. Jugend und Rechtsorientierung in der österreichischen Provinz. Frankfurt am Main/New York 1998.

Zinflou, Sascha: Entwurfsmuster des deutschen Rassismus. In: Nghi Ha, Kein/al-Samarai, Nicola Lauré/Mysorekar, Sheila (Hg.): re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster 2007, 55–65.

O. A.: Streetdance & Dancefactory – Tanzgruppen im z6. In: O. A.: Jugendzentrum z6. Tätigkeitsbericht, 9/94–9/95. Innsbruck 1995, 48–49.

O. A.: Mädchen(Arbeit) im z6. Gemeinsam sind wir unausstehlich und begehrte – angreifbar und handlungsfähig. In: O. A.: Jugendzentrum z6. Tätigkeitsbericht, 9/94–9/95. Innsbruck 1995, 17–18.

O. A.: Betrachtungen der Chancen und Schwierigkeiten bikultureller Beziehungen zwischen inländischen Mädchen und Migranten-Burschen. Der/des einen Leid – der/des anderen Freund. Innsbruck 1995, 22–27.

8.2 Internetquellen

ALEX Historische Rechts- und Gesetzestexte: Flüchtlinge und Gesetze. Online unter: <http://alex.onb.ac.at/alexdazumal.htm> (Stand: 8.10.2015).

Arnold, David: Alltagsrassismus in Tirol – Woher kimmschn du wirklich? Online unter: <http://derstandard.at/2000007787772/Alltagsrassismus-in-Tirol-Woher-kimmschn-du-wirklich> (Stand: 7.10.2015).

Asch, G. Ronald u. a. (Hg.): Das Heroische in der neueren kulturhistorischen Forschung. Ein kritischer Bericht. Online unter: <http://www.hsozkult.de/literaturreview/id/forschungsberichte-2216> (Stand: 22.12.2016).

Assmann, Aleida: Soziales und kollektives Gedächtnis. Online unter: bpb.de/system/files/pdf/0FW1JZ.pdf (Stand: 1.2.2016).

Bauer, Werner T.: Zuwanderung nach Österreich. Online unter: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/zuwanderung_nach_oesterreich_studie2008_oegpp.pdf (Stand: 12.10.2015).

Bakondy, Vida/Ongan, Gamze: 50 Jahre Anwerbeabkommen Österreich-Türkei. Online unter: <http://archivdermigration.at/de/aktuelles/50-jahre-anwerbeabkommen-%C3%B6sterreich-t%C3%BCrkei> (Stand: 11.10.2017).

Duden: Migration. Online unter: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Migration> (Stand: 28.12.2015).

Grüne Partei Österreich: Bundeshymne: Wie die Töchter in die Hymne kamen. Online unter: <https://www.gruene.at/themen/frauen-gleichbehandlung/bundeshymne-wie-die-toechter-in-die-hymne-kamen> (Stand: 11.10.2017).

Klinikum Universität München: Funktionelle MRI. Online unter: http://www.klinikum.uni-muenchen.de/Abteilung-fuer-Neuroradiologie/de/Was_ist_Neuroradiologie/_nrad_mrt/fmri/ (Stand: 1.2.2016).

Legrand, Philipp: Ethnizitäts-Kontroverse – zwischen konstruierter Objektivität und subjektivem Konstrukt. In: Kritiknetz. Ideologiekritik, Antisemitismus, Faschismus. Internetzeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft (2008). Online unter: <http://d-nb.info/1010051989/34/> (Stand: 29.12.2015).

Otto-Preminger-Institut: Über das OPI. Online unter: <http://www.opi.at/ueber-das-opi?showall=&start=2> (Stand: 31.1.2017).

S_HE: Performing the gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. Online unter: <http://arranca.org/ausgabe/28/performing-the-gap/> (Stand: 14.9.2015).

Schmidt, Robert: Denn sie wissen nicht, was sie tun. In: Zeit Online (26.5.2014). Online unter: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-05/front-national-marine-le-pen-frankreich/seite-2> (Stand: 7.10.2015).

Schubert, Klaus/Klein Martina: Ethnizität. In: Das Politiklexikon. 5. Auflage (2011). Online unter: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17421/ethnizitaet/> (Stand: 3.11.2015).

Wetzel, Juliane: Displaced Persons (DPs). Online unter: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Displaced_Persons_%28DPs%29 (Stand: 7.10.2016).

wien.gv.at: Zahlen zu Gewalt gegen Frauen. Online unter: <https://www.wien.gv.at/menschen/frauen/stichwort/gewalt/zahlen.html> (Stand: 5.1.2017).

Wikipedia: Afrika Bambaataa. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Afrika_Bambaataa (Stand: 31.1.2017).

Wikipedia: Cosmic. Online unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/Cosmic> (Stand: 3.1.2016).

Wikipedia: Dirty Dancing. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Dirty_Dancing (Stand: 31.01.2017).

Wikipedia: Franz Fuchs. Online unter: [https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Fuchs_\(Attent%C3%A4ter\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Fuchs_(Attent%C3%A4ter)) (Stand: 15.10.2015).

Wikipedia: MTV. Online unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/MTV> (Stand: 31.1.2017).

Wikipedia: VIVA. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/VIVA_Deutschland Stand: 31.1.2017).

Wikipedia: Thriller. Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Thriller_%28Album%29 (Stand: 31.1.2017).

Wikipedia: Wurlitzer (ORF). Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Wurlitzer_%28ORF%29 (Stand: 31.1.2017).

8.3 Interviews

Interview mit Klingseis, Michael, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 1.4.2015.

Interview mit Kugler, Angelika, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 15.4.2015.

Interview mit Larcher, Hermann, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 26.4.2015.

Interview mit Dietl, Helmut, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 12.8.2015.

Interview mit Wolf, Mathias und Mayr, Andreas, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 16.3.2016.

Interview mit Onal, Mehmet, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 21.3.2016.

Interview mit Kalim, Enes, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 22.4.2016.

Interview mit Weissengruber, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 6.6.2016.

Interview mit Alman, Sandra, geführt von Maurice Kumar, Innsbruck 8.9.2016.

8.4 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1–3: Fotos Martina Schönherr-Klingseis.

Alle nicht eigens nachgewiesenen Bilder stammen vom Autor selbst.

Im Jugendzentrum z6 in Innsbruck entsteht Anfang der 1990er Jahre eine Streetdancegruppe. Sie besteht zum großen Teil aus den Kindern der ersten Gastarbeiter_innen-Generation. Diese Arbeit untersucht aus europäisch-ethnologischer Perspektive, welche Bedeutung Streetdance für die Tänzer_innen und die Subkultur in der Stadt hatte. Dabei werden die Erzählungen und die Erinnerungen der ehemaligen Tänzer_innen in den Mittelpunkt gerückt und im Sinne der kulturwissenschaftlichen Bewusstseinsanalyse aus gegenwärtiger Sicht kontextualisiert. Im Zentrum der Forschung steht, wie durch das Tanzen eigene Identitätskonstruktionen – jenseits von kulturalistischen und stigmatisierenden Zuschreibungen – ermöglicht werden, denn Tanzen ist politisch!

Mag. (FH) **Maurice Munisch Kumar**, MA MA, Studium der Sozialen Arbeit in Innsbruck und Berlin sowie der Soziologie und der Europäischen Ethnologie in Innsbruck. Gegenwärtig tätig als Schulsozialarbeiter, als freier Autor, Dozent und aktiv für das Kulturkollektiv ContrApunkt sowie das Subkulturarchiv Archive-IT/ ARGE Subkultur.

BRAND

MONOGRAPHIE



9 783903 187900
0-613067-3-3 ISBN 978-3-613067-3-3

BRIEGLAGE

MONOGRAPHIE